Die Konkretion des Daseins bei Sören Kierkegaard.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt von

Hans Seifert

aus Schweinfurt.

Tag der mündlichen Prüfung: 5. März 1929.

Erlangen

Gutenberg-Druckerei (Reinhold & Limmert)

1929.

29:345

Referent: Geh. Rat Univ.-Prof. Dr. P. Hensel

Dekan: Universitätsprofessor Dr. H. Leser

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Abschnitt: Orientierung . . . . . 5—13

1. Kapitel: Kierkegaard, der Schriftsteller . . . . . 5—9

2. Kapitel: Der methodische und thematische Blickpunkt unserer Untersuchung im Gegensatz zu anderen . 9—13

II. Abschnitt: Die Voraussetzungen Kierkegaards . . . . . 14—23

III. Abschnitt: Die Konkretion in erkenntnistheoretischer Hinsicht . . . . . 24—46

1. Kapitel: Allgemeine Bestimmung . . . . . 24—29

2. Kapitel: Die Entfaltung des Begriffes des „Existentiellen“ als erkenntnistheoretische Norm . . . . 29—46

a) Der erkennende Mensch als Synthese . . . 30—37

b) Der erkennende Mensch als Werdender . . 37—46

IV. Abschnitt: Die Konkretion in ethisch-religiöser Hinsicht . 47—78

1. Kapitel: Allgemeine Bestimmung . . . . . 47—50

2. Kapitel: Die „Entscheidung“ und der „Einzelne“ . . 50—67

3. Kapitel: Die Subjektivität ist die Wahrheit . . . . 67—78

V. Abschnitt: Hinweis auf den Gedanken der Sünde in seiner Bedeutung für Kierkegaard als Form der Konkretion . 79—82

VI. Abschnitt: Kritische Würdigung des Kierkegaardschen Bemühens um Konkretion . . . . . 83—96

Literaturnachweis . . . . . 97—98

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533903_0139

I. Abschnitt.

Orientierung.

1. Kapitel.

Kierkegaard, der Schriftsteller.

Kierkegaards Absicht und Bemühen „die Urschrift der individuellen, humanen Existenzbedingungen, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte nocheinmal solo durchlesen zu wollen, womöglich auf eine noch innerlichere Weise", macht ihn zu dem was er war, als er 1855 mit 42 Jahren starb. Er studiert Philosophie und Theologie, nimmt aber kein kirchliches Amt an. Er verfolgt mit lebhaftem Interesse die Angelegenheiten seiner Heimat, doch ohne tätigen Anteil daran zu nehmen. Eine unglückliche Liebe ist der Grund, daß er unverheiratet bleibt. So lebt er mit kurzen Unterbrechungen einsiedlerisch als unabhängiger Schriftsteller in Kopenhagen. — Wahrlich, ein einfaches Leben seinem äußeren Ablauf nach!

Und doch welch ungeheuer reichen Inhalt birgt dieses einfache Leben in sich! Wir können es ziemlich genau und authentisch verfolgen. Indem nämlich Kierkegaard, was er mit sich selbst erlebte, für andere fruchtbar machte, wurde er zum Schriftsteller. So ist der Inhalt dieses reichen Lebens fast restlos in Kierkegaards Schrifttum übergegangen.

Ausgestattet mit einer ausgezeichneten formalen Begabung unternahm er es, den bedeutendsten Inhalt zu verarbeiten, nämlich die Abrechnung mit der größten Kulturmacht der Welt. Dadurch ist er unter die Großen, ja Größten der Weltliteratur eingerückt. Die Elastizität seines Geistes, die

Fähigkeit, seine Gedanken effektvoll zuzuspitzen, seine Gestalten plastisch zu bilden, überhaupt diese Sprache zu schreiben, läßt ihn als Schriftsteller in der Weltliteratur einzigartig dastehen. Einzigartig ist er auch in der Ausprägung seines dänischen Charakters. In seiner starren, schwerfälligen Gemütsart mit den scharfen Kanten erweist er sich als ein echter Däne. Ja, ein echter Däne ist Sören Kierkegaard, wieviel Nahrung er auch immer aus dem deutschen Geistesleben gezogen haben mag. Einzigartig ist er auch in seiner stets einsamen, ernsten, fast drohenden, ja unheimlichen Haltung, in der er sich unter den Größen der Weltliteratur ausnimmt. Er ist der persönlichste Schriftsteller, der sich denken läßt: indirekt oder direkt immer als Person an die Person sich wendend. Eine außerordentlich reiche Fantasie, eine ziselierte Zartheit, ein tiefgehendes Einfühlungsvermögen und außerdem noch begabt mit einer außergewöhnlichen Verstandesschärfe — alles Gaben, kraft deren Hilfe er das gesteckte Ziel immer im Bunde mit einem stahlharten Willen verfolgte, setzten ihn in den Stand, im Laufe von nur 12 Jahren eine „Literatur in der Literatur“ (sein eigener Ausdruck) von wahrhaft klassischem Wert zu schaffen. Er beherrscht den ganzen Umkreis der extremen Stimmungen. In der Symphonie der Gefühle, die er vor uns erbrausen läßt, fehlt nur ein Ton: der des gemütlichen Behagens im unbefangenen Lebensgenuß. Einzig ist er in der strengen Geschlossenheit seiner schriftstellerischen Wirksamseit: ein großes Drama sind, wie sein Leben, so auch seine Schriften, durchgeführt, je weiter sie vorrücken, mit umso rücksichtsloserer Konsequenz. Während er mit der Sicherheit und Entschlossenheit eines Operateurs in unseren internen Organen Scherenschlag auf Scherenschlag vollzieht, ohne lindernde Opiate zu benutzen, aber doch unter sorgfältiger Beachtung der Regeln der geistigen Antiseptik, zeigt er zugleich die gelindeste Nachsicht für alles Gesunde und Redliche, was er in uns findet. Bemerken wir noch Folgendes, so haben wir die wesentlichen Merkmale seiner schriftstellerischen Persönlichkeit, deren Werke die Quellen unserer Untersuchung sind, kurz skizziert: Wenn er auch immer dasteht in erster

Linie als ein in genialen Gedankenblitzen tiefsinnig philosophierender Dichter, als ein blendender Ästhetiker, so sieht er seinerseits doch in dieser ganzen ästhetisierenden, philosophischen Dichtung bloß eine Art absichtlichen Truges. Wer sich weiter mit ihm einläßt, merkt es gar bald: unter dem weltmännischen Gewand des Ironikers flammt eines Propheten lodernde und eifernde Seele.

Kierkegaard ist Philosoph und hat deshalb je und je die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich gelenkt. Er ist Philosoph und macht Anspruch darauf, als solcher durchaus ernst genommen zu werden. Ohne in einen übermäßigen Stolz zu verfallen und ohne zu prangen in einem peinlich wirkenden, eitlen Selbstgefühl ist er sich bewußt, über eine eminent denkerische Potenz zu verfügen, die sich in gleicher Weise auszeichnet durch ihre strenge logische Einsicht wie durch ihre ätzende, satirische und oft auch boshafte Art. Er ist sich bewußt, daß seine Logik seine Stärke ist, gerade in einer Zeit, die sich mit halben Gedanken behalf und der der Sinn für Konsequenz fehlte. Aber so gewiß Kierkegaard Philosoph ist, so gewiß ist er wesentlich Theologe und wer ihn als solchen nicht ernst nimmt, wird ihn notwendig mißverstehen. Was immer der Philosoph, der Psychologe oder der nach ästhetischen Eindrücken verlangende Leser an ihm zu entdecken vermag, das Zentrale dieser Gestalt wird nur der begreifen, der in ihm den Theologen vernimmt. Nach dieser negativen Seite hin hat er auf den klassischen Philologen A. B. Drachmann, auf Brandes[1]) und Höffding[2]) gewirkt.

Es gehört nicht zum Bereich der folgenden Untersuchung explicite ein biographisches Bild Kierkegaards zu geben. Das hat überdies Torsten Bohlin[3]) besser vermocht als irgend ein anderer. Doch darf der Erwägung Ausdruck verliehen werden, wie sehr es jedenfalls in Bezug auf Kierkegaard gilt, daß eine Kenntnisnahme von dem Werden und dem Leben des Dichters das Verständnis seiner geistigen Tat nur zu fördern geeignet ist.

---

1) G. Brandes: S. K. ein literarisches Charakterbild.
2) Harald Höffding: Kierkegard als Philosoph.
3) Torsten Bohlin: S. Kierkegaards Leben und Werden.

Es spricht für die seltene Größe dieser schriftstellerischen Individualität, daß sein Werk in gleicher Weise Gegenstand von Untersuchungen innerhalb der philologischen, psychologischen, philosophischen und theologischen Disziplin bildet. So sehr Kierkegaard unter dem theologischen Axiom steht, so haben dennoch die verschiedensten Interessen und Anliegen zu ihm geführt. Die Beschäftigung mit ihm ist längst nicht mehr Theologensache allein. Man hat ihn gezeichnet als einen Lebensverneiner, als einen Lebensvernichter und Asketen. Man hat ihn dargestellt als einen begeisterten Lobredner der Ehe. Man hat ihn verehrt als einen kundigen Führer durch den bunten Jahrmarkt der Gestalten des Lebens und des Fühlens und man hat ihn angebetet als den Bekämpfer von Kirche und Geistlichkeit. Es kommt bei ihm so ziemlich ein jeder auf seine Kosten, der, welcher nach geistreicherpikanter Erotik verlangt in gleicher Weise wie der Erforscher poetischer Literaturen, der da und dort in seinen Werken einen überquellenden Reichtum von Mythen, Legenden und Novellen zu finden vermag, wie sie packender und vollendeter kaum gedacht werden können. Aber meist ist es nur eine der verschiedenen Seiten seines Gesamtwirkens, nach der hin er dargestellt wird: als zwingender Logiker, als klassischer Erbauungsschriftsteller, als scharfsinniger Psychologe und Dialektiker oder als erbitterter Feind des offiziellen Christentums. Mit Recht feiern ihn seine Landsleute als den unvergleichlichen Meister der dänischen Prosa, der mit „der Hingebung des Sohnes und fast weibischer Verliebtheit“ lauschte auf die tiefsten Tiefen und Geheimnisse der Sprache. Läßt er doch selbst den Bruder Taciturnus den wundervollen Lobgesang auf die Sprache sprechen: „Ich fühle mich glücklich an meine Muttersprache gebunden zu sein, . . . die da reich ist an innerer Ursprünglichkeit, wenn sie die Seele weit macht und mit ihrem süßen Klang wollüstig im Ohre tönt, eine Muttersprache, welche nicht stöhnt, wenn sie sich in schwere Gedanken verfängt, — —, die weder schnauft noch angestrengt klingt, wenn sie das Unaussprechliche ausdrücken soll . . . .“ Und sollte es uns wundern, wenn der Verfasser des „Begriffs der Angst“ oder der „Krankheit

zum Tode“ immer mehr das psychologische Interesse auf sich lenkt? Mit einer gewissen und unheimlichen Hellsichtigkeit durchspäht er hier dunkle Tiefen, in denen allerwichtigste seelische Vorgänge und Geschehnisse gründen. Das wird jedem aufgehen, der sich nur einmal kurze Zeit mit den betreffenden Werken befaßt hat. Und wer sollte es dem Psychologen und dem Psychiater verwehren können, in Kierkegaard selbst, der seinerseits einen ungewöhnlichen Psychologen darstellt, deutlich Symptome einer psychischen Störung festzustellen. Kierkegaard selbst ist sich darüber ganz im Klaren. Er wußte, daß ihm als das Geschenk einer bösen Fee die entsetzliche Last einer unausrottbaren Schwermut in die Wiege gelegt worden war. Aber! das muß von Anfang an feststehen, daß weder die Grundstimmung seines Naturells noch irgend eine physische Abnormität (jedenfalls verschuldet durch einen früheren Delikt. cf. die Motive zur Aufhebung seiner Verlobung!) an sich etwas Herabwürdigendes enthält. Daran ist festzuhalten, wenngleich auch Kierkegaard selbst in dieser Beziehung durch die vergrößernde Brille sehend nervös und schwermütig hin und her schwankt. Die Folge einer rein psychopathologischen Einsichtnahme in das Wesen unseres einsamen Denkers wäre eine höchst fatale Mißdeutung. Die psychopathologische Reflexion ihm gegenüber ist grundsätzlich nicht abzuweisen, nur bleibe sie allein in dem Gebiet, in dem sie ihr Objekt antrifft! — Und damit kommen wir zum anderen, zu der Art der Behandlung, die Kierkegaard auf Seiten seiner Kritiker erfahren mußte und von da zur grundsätzlichen Besinnung über das Wie unserer eigenen Untersuchung.

2. Kapitel.

Der methodische und thematische Blickpunkt unserer Untersuchung im Gegensatz zu anderen.

Offenbar ist es Gemmer und Monrad und Höffding entgangen[1]), wie Kierkegaard selbst urteilte über die Behandlung

1) Gemmer hat die Kierkegaarddarstellung übernommen in dem Werke „Kierkegaard und Karl Barth“ hrsg. Messer und Gemmer. — O. P. Monrad: S. Kierkegaard.

seiner Sache im Urteil seiner Kritiker, die er erfahren hat und noch erfahren würde, oder sie haben es nicht für beachtenswert gefunden. Es war ihm allzeit ein schmerzlicher Gedanke, genau so wie jeder andere, einmal zu geraten unter die Messer und Vergrößerungsgläser der „Dozenten und Professoren". Nicht, daß er das Daß einer Kritik gefürchtet hätte, sondern vielmehr das unsachgemäße Wie einer solchen Kritik![1]) Nichts war ihm unerträglicher, als mit einer „hinterlistigen" Bewunderung bedacht zu werden, die nachträglich das Grab des Propheten schmückt ohne ihn zu seinen Lebzeiten ernst genommen zu haben. Der „Corsar" — jenes Kopenhagener Boulevard- und Witzblatt, das kaum ohne seinen Streithandel mit Sören Kierkegaard jemals geschichtliche Berühmtheit erlangt hätte — hat sich schmeichelhaft über „Hilarius Buchbinder", Kierkegaards Pseudonym, ausgesprochen und Viktor Eremita (item) hat den Schimpf ausstehen müssen, vom Corsaren zur Unsterblichkeit erhoben zu werden[2]). Auf eine mehr oder weniger große Portion jenes beißenden Spottes, den er gegen den „Corsaren" schleuderte, müßte sich auch Monrad gefaßt machen, der ihm mit vollen Händen Lobsprüche, aber eben nur Lobsprüche, erteilt gemeinsam mit Gemmer und Höffding, obwohl die beiden letzteren ihm nur mit Maßen Bewunderung zollen. Für Kierkegaard gibt es nur zwei Möglichkeiten des Verhaltes zu ihm selber: entweder Ablehnung oder Anerkennung. Beides ist gleich schwer und von entscheidender Bedeutung. Beides setzt nach ihm eine aufreibende und bis auf das Letzte gehende Auseinandersetzung mit ihm voraus, beides schließt die Möglichkeit des billigen Bewundertwerdens aus. Ihn zu „betrachten", wie Gemmer etwa will[3]), was doch nur von außen ohne innerste Auseinandersetzung geschieht und meist noch dazu in gemütlicher Weise, heißt seines Geistes nie einen Hauch zu verspüren. Eine sich selbst isolierende und neutralisierende „Betrachtung" ist ihm gegenüber nicht konform. Ihm selbst gegenüber wie gegenüber jedem anderen

1) VI, 104.
2) cf. S. 8.
3) cf. bes. Gemmer S. 110 und öfters.

„wesentlichen“ Wahrheitsgehalt gibt es nur die Möglichkeit der „Entscheidung“: So oder so. Der Versuch, ihn durch eine zusammenhängende prinzipiell psychologisierende und historisierende Entwicklung verständlich zu machen zu wollen, ist völlig unsachgemäß. Die Nichtbeachtung dieser seiner Forderung ist ein prinzipiell methodologischer Mangel in der Arbeit Höffdings. Er glaubt gegen Kierkegaard bemerken zu müssen: „Ich habe die Überzeugung, daß auch die idealen Gestalten unter ganz bestimmten psychologischen und historischen Bedingungen auftreten, ebendarum aber auch an ihrem idealen Gehalt dadurch, daß wir sie innerhalb ihrer bestimmten Begrenzung und Bedingtheit b e t r a c h t e n, nichts verlieren“ [1]). Als ob es Kierkegaard nicht selber ausgesprochen hätte, daß er ein „Kind des Alters“ sei! Psychologisch versteht er sich selbst besser als Höffding ihn zu verstehen meint: „Von meiner frühesten Kindheit an hat ein Pfeil der Trübsal in meinem Herzen gesessen. Solange er dort sitzt, bin ich ironisch — ziehe ich ihn aus, so sterbe ich“ [2]). Eben die Absicht ihn zu „betrachten“, ist für Höffding das Hindernis zu einem rechten Verständnis von Kierkegaard. Steckt sich ein Philosoph oder ein Historiker das Ziel, eine geschichtliche Erscheinung oder eine geschichtliche Persönlichkeit „psychologisch verständlich“ zu machen, so zeigt schon dieser Ausdruck, daß ein solcher Bearbeiter über die Möglichkeiten des psychischen Lebens in seiner Betrachtung verfügt; er ist ja bestrebt, alles an der betreffenden Erscheinung oder Persönlichkeit auf solche Möglichkeiten zu reduzieren. Eben das nennt man „verständlich machen“, zurückführen auf das, worüber man in seinem Wissen verfügt. Man versteht damit alles als einen Fall allgemeiner Gesetze, und diese Gesetze meint man zu kennen. Was man nicht verstehen kann, also nach dem eigenen Stand von psychischen Fakten, erklärt man dann als unwesentlich oder als bedeutungslos, als zufällig oder unbegründet und uneinsichtig. Es ist offenbar, daß ein solcher Modus nie zu einer lebendigen Begegnung mit einer Sache, mit der Geschichte führen kann.

1) S. Höffding S. 8.
2) Mitgeteilt aus der Bohlinbiographie: Pap. IIV. 1A 205.

In unserer eigenen Untersuchung soll Kierkegaards Forderung über die Art seiner Behandlung respektiert werden. Er läßt seinen Lesern nur die Wahl zwischen zweierlei: Ablehnung oder Anerkennung, drängt sie zur Entscheidung, fordert ein höchst persönliches Sicheinlassen mit seiner Sache, erwartet das Eingehen auf seinen eigenen Weg und das Herausgehen aus seiner eigenen Gedankenbahn. Gut, es gelte! Das Entweder — Oder, vor das er seine Leser stellt, wenden wir gegen ihn an! Wir wollen mit Kierkegaard Ernst machen gegen Kierkegaard! Von hier aus muß sich unser Urteil ergeben im Hinblick auf den thematischen Blickpunkt unserer Arbeit.

Doch welches ist dieser Blickpunkt? Schon in unserer Besinnung über den Modus dieser Untersuchung war er latent mitbestimmend. Unausgesprochen oder ausgesprochen, bewußt oder unbewußt zeigt sich nämlich bei Kierkegaard ein stetes Drängen auf die Betonung der notwendigen Konkretheit eines jeglichen Seins, sofern dieses Sein den Charakter eines wirklichen Seins haben will. Es geht ihm darum, jeglichen Seinsverhalt ganz konkret zu erfassen. Aus diesem Grunde muß er die Möglichkeit einer neutralen Betrachtung als unsachgemäß ablehnen und die Notwendigkeit der Wahl, das strenge Entweder — Oder fordern. Kierkegaard der Philosoph, der Theologe, der Kirchenstürmer, der Psychologe, der blendende Schriftsteller, der Dichter — sie haben alle ein Gemeinsames. Dieses Gemeinsame je und je aufzuweisen und zu analysieren und es je und je zu prüfen von den Voraussetzungen aus, die Kierkegaard selbst macht, das ist der Gegenstand unserer Untersuchung.

Findet sich denn für dieses Gemeinsame nicht auch ein gemeinsamer Terminus für Kierkegaard? Nein! Damit braucht an sich noch nicht gegeben zu sein, daß ihm selber dieses Gemeinsame gar nicht zum Bewußtsein gekommen wäre. Er hat dafür nicht einen einheitlichen, bestimmten Terminus, sondern eine bunte Reihe von verschiedenen Termini: Entscheidung, Hingebung, existentiell, die Sprungfedern der Lebensverhältnisse, Leidenschaft, wesentlich, Innerlichkeit, Individuum, Pathos, Entweder — Oder, einsam, die Subjek-

tivität ist die Wahrheit, Aneignung, der Einzelne. Damit ist der Aspekt, unter dem wir uns mit Kierkegaard befassen, bezeichnet. Jenen Begriffen und der Herstellung ihrer Kontinuität gilt unsere Arbeit. Einen permanenten Begriff für die Sache, um die es sich für uns handelt, gibt uns also Kierkegaard selbst nicht an die Hand und kommt deshalb auch nicht in Betracht zur Formulierung unseres Themas. Doch bedient er sich, um sein spezifisches Interesse zum Ausdruck zu bringen, des Begriffes des „Existentiellen“ mit besonderer Vorliebe. Der Begriff „existentiell“ oder „existieren“ oder „Existenz“ ist in den meisten Fällen Stellvertreter und Repräsentant für die oben genannten Begriffe. Formal und noch viel mehr inhaltlich hat dieser Begriff für Kierkegaard zentrierende Bedeutung. Das ist ein neuer Punkt, von dem aus Kierkegaard und seine Sache verständlich gemacht werden kann. Hat man ihn an diesem Punkte richtig erfaßt und analysiert, so kommt es zu einer lebendigen Begegnung mit Kierkegaard selbst, dann findet er die Leser, wie er sie selbst sich wünscht. Der Begriff des Existentiellen ist in der Tat ein Zentralbegriff der Kierkegaardschen Literatur, der an allen entscheidenden Punkten seines Werkes latent oder offenbar zum Vorschein kommt.

Merkwürdiger Weise ist unter der nicht kleinen Kierkegaardliteratur keine zusammenhängende und auf den Grund gehende Arbeit zu finden, die sich unter diesem Blickpunkt an Kierkegaard herangemacht hätte. Damit ist zugleich der Grund angegeben, von dem aus unsere Untersuchung ihr Recht und ihre Notwendigkeit herleitet.

II. Abschnitt.

Die Voraussetzungen Kierkegaards.

Damit wollen wir beginnen, Kierkegaards philosophischen Gedanken nachzugehen, die, wie sich zeigen wird, großenteils religionsphilosophisch orientiert sind. Seine philosophischen Grundgedanken heben sich alle von einem gemeinsamen Hintergrund ab. Von hier aus hat er sie alle gebildet, von hier aus kam der Anlaß zu ihrer Entwicklung. Der Hintergrund ist die Frontstellung gegen das philosophische System, das er für den schlimmsten Feind des Christentums hielt, nämlich gegen Hegel und gegen die an Hegels logisch-idealistischem System anknüpfende spekulative Theologie und Philosophie. Nach ihm hat Hegel das Christentum scheinbar mit allen Mitteln des Verstandes verteidigt, in Wirklichkeit jedoch hat er es karikiert und schmählich verraten. Er hat es verstanden, die Grundbegriffe des Christentums seinem System anzupassen, doch so, daß sie das Gegenteil des im Christentum Vorgestellten aussagten. Das konkrete Eingreifen Gottes in die Geschichte, die konkrete Qualifikation, die der Mensch eben dadurch erfuhr, war nach ihm in einen Kulturpantheismus verwandelt worden[1]). Dieses Mißverständnis und diese Geschichtsfälschung aufzudecken und coram publico zu demonstrieren und die verhängnisvolle Macht des Systems zu brechen, setzt er sein Leben ein[2]).

1) In seine eigene dänische Heimat war Hegel durch den Philosophen J. L. Heiberg gelangt und hat in steigendem Maß das dänische Geistesleben beherrscht. Theologischerseits tritt H. L. Martensen in den Vordergrund, der ganz im Geiste Hegels das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung entwickelt.

2) Jen. X, 69. 92 ff.

Er besitzt die Fähigkeiten dazu. Er ist durchaus mit Hegelschen Begriffen vertraut, bedient sich ihrer notwendigerweise in seiner Oppositionsstellung. Es ist evident: um ihn darin zu verstehen und seine Begriffe, die er im Gegensatz dazu entwickelt, ist eine Einsichtnahme in die Grundtendenz und die Grundbegriffe der Hegelschen Philosophie notwendig. Den Anfang unserer Analyse des Kierkegaardschen Diktum muß somit notwendigerweise ein kurzer Aufriß des Hegelschen Systems bilden. Freilich werden wir diesen Aufriß nur soweit skizzieren, als er für das Blickfeld unserer Arbeit in Betracht kommt. Übrigens ist der Weg zu Kierkegaard auf dem Umweg über Hegel kein Schade. Das wird uns klar, wenn wir nur erst einmal die harte Schale der Hegelschen Terminologie durchstoßen. Dann entdecken wir eine Quelle tiefsinniger Gedanken, mit denen wir mehr oder weniger stark arbeiten.

Der Titel von Hegels großem Werke „Phänomenologie des Geistes“ besagt, daß es sich um eine Untersuchung über die Erscheinungsarten des Geistes handeln wird. Und die Erwartung täuscht nicht, daß sich diese in der Geschichte werden auffinden lassen. In den Werken der philosophischen Denker liegt begriffene Geschichte vor. Aber sie sind nicht isolierte, aus sich selbst verständliche Erscheinungen. Sie sind verwoben in das Ganze des Geisteslebens, dem sie zum gedrungenen Ausdruck dienen. Dieses liefert dann auch in seinen einzelnen Bewegungen des staatlichen, künstlerischen und moralischen Bewußtseins die Bausteine für sein Werk. Da es nicht darauf ankommt Geschichte zu erzählen, führt uns Hegel oft in sprunghaftem Wechsel in die Ära der Antike, um uns vielleicht im nächsten Augenblick eine Erscheinung des Mittelalters oder der Neuzeit vor Augen zu führen. Alle einzelnen Züge, die Hegel sammelt, kommen als fortwirkend in Betracht. Sie schaffen den Geist, den Geist wie er heute ist.

Sein Mißtrauen richtet sich gegen jede nur subjektive, persönliche Überzeugung, gegen Gefühl und Leidenschaft. Sein Bemühen gilt restlos dem „Objektiven“ im Sinne eines geschlossenen, in sich ruhenden Systems, das alles umspannt

und in der Religionsphilosophie seinen Mittel- und Höhepunkt hat. Es entspricht der Norm dieser universellen Auffassung des Daseins, daß keine geistigen Größen isoliert werden. Die Aufgabe ist erst dann gelöst, wenn diese in dem entsprechenden Zusammenhang miteinander und zu dem Ganzen stehen.

Das Verhältnis der Religionsphilosophie, wie er es sich denkt, zur Philosophie einerseits und zu den „positiven" Religionen andererseits, insbesondere zum Christentum, legt er uns programmatisch vor in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion". Die Herausstellung der entscheidenden Punkte in der fortschreitenden Entwicklung des genannten Werkes soll uns den Dienst tun, das Verständnis für Kierkegaard als den Antipoden Hegels vorzubereiten. Wir beziehen uns dabei im Folgenden auf die Ausgabe vom Jahre 1832, da Kierkegaard höchst wahrscheinlich eben diese Auflage gelesen haben wird.

Die Religionsphilosophie, betont er da zuerst, hat für die Religion keine kreatorische Bedeutung[1]), sondern hat vielmehr die Aufgabe, die schon vorhandenen „positiven" Religionen zu verstehen. Die bisher behauptete Inkommensurabilität von Religion und Philosophie kommt für ihn in Wegfall, weil ihnen beiden derselbe Gegenstand gemeinsam ist. Als diesen gemeinsamen Gegenstand von Religion und Philosophie macht er „die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts anderes als Gott und die Explikation Gottes" namhaft[2]). Deswegen „fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen". Sie unterscheiden sich nur voneinander durch die ihnen je eigentümliche Art ihrer Beschäftigung mit Gott. Philosophie und Religion sind beide als ein „Gottesdienst zu betrachten[3]). Die Philosophie ist nicht als „Weltweisheit" anzusehen[4]); nur deswegen konnte man sie in Gegensatz stellen zum Glauben. Gott ist das Resultat der Philosophie (freilich in ihrer höchsten Ausge-

1) cf. Werke XI. S. 3f.
2) a. a. O. S. 5d.
3) ibid.
4) a. a. O. S. 15f.

staltung). Dieses Resultat seinerseits jedoch ist der Anfangspunkt der Religionsphilosophie[1]). Die Philosophie mit ihrem Endzweck der Gotteserkenntnis taucht damit notwendig unter in das allgemeine System der Philosophie. Von hier aus ergibt sich die prinzipielle Einheit menschlicher Vernunft, des Glaubens und des Wissens, sodaß es a priori ausgeschlossen ist, daß der Inhalt des Glaubens jemals der menschlichen Vernunft widersprechen könnte. Es gibt nicht eine menschliche und eine göttliche Vernunft, also nicht zwei Arten, die absolut von einander verschieden sein sollen, sondern „die menschliche Vernunft ist die Vernunft überhaupt, ist der Gott im Menschen“[2]). Der sich im Bewußtsein realisierende Geist (als das „Erste“) in seiner Beziehung als Subjekt zum Objekt oder zu Gott (als das „Zweite“) konstituieren den Begriff der Religion[3]). „Der absolute Geist weiß sich im endlichen Wissen und umgekehrt, der endliche Geist weiß sein Wesen als absoluter Geist: Das ist der allgemeine Begriff der Religion überhaupt.“[4]) Diese Beziehung ist also noch besonderer Bestimmung unterworfen als da sind: Gefühl, Vorstellung und Denken[5]). Formal ausgedrückt ist das Gefühl, wie Hegel entwickelt, die Brücke zwischen dem Ich und seinem Gegenstand, das Medium zur Überwindung des „doppelten Seins“, inhaltlich kann in diesem Gefühl das Höchste wie das Niedrigste sich etablieren[6]). Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, es ist die tierische sinnliche Form[7]). Da wir Gott weder in seinem selbständigen Sein, noch nach seinem Inhalt im Gefühl finden, sind wir genötigt, über das Gefühl hinauszugehen[8]). Als näher bestimmte Form des Bewußtseins findet Hegel die Vorstellung, die in immer höherem Grad das entwickelt, was den eigentlichen Gehalt des Gefühls aus-

1) a. a. O. 18 d.
2) a. a. O. 24 und 26.
3) a. a. O. 36.
4) a. a. O. 38 b.
5) a. a. O. 36 d.
6) a. a. O. 73.
7) a. a. O. 74 c.
8) a. a. O. 79 ab.

macht. Doch auch sie muß noch als eine verworrene und dunkle und daher inadäquate Form des geistigen, göttlichen Inhaltes bezeichnet werden, da sie in der Geschichte nur den empirischen, zufälligen Inhalt wahrzunehmen weiß und nicht die innere Seite dieses Inhaltes[1]). Dieser Mangel der Vorstellungsweise soll durch das „Denken" überwunden werden und zwar durch die Kategorien der „Auflösung", „Widerspruch" und „Notwendigkeit". Bei dem Denken muß man selbst wieder zwischen der Reflexion und dem spekulativen Denken oder der Vernunft unterscheiden. In der Reflexion waltet doch der Gegensatz von Endlichem und Unendlichem vor. Sie erreicht eine Einheit, aber eine endliche Einheit[2]). Erst auf der Stufe des spekulativen Denkens merkt man, daß das Endliche und das Unendliche im Grunde genommen nur Momente sind ein und desselben Vorganges. Gott ist nicht nur das Unendliche, sondern auch ein Endliches, und das Endliche ist nicht nur endlich, sondern auch ein Unendliches. Gott ist die Bewegung zum Endlichen, ist seine Aufhebung. In dieser Aufhebung ist er zugleich Bewegung zu sich selbst. Im Ich, welches als endlich aufgehoben werden soll, kehrt Gott wieder zu sich zurück und nur durch dieses Zurückkehren ist Gott, denn ohne die Welt ist Gott nicht Gott. Dieser ganze Vorgang, der natürlich nur ein innerer ist, macht von Gott offenbar, daß er eben ein lebendiger, ein schaffender Gott ist[3]). Hier zeigt es sich: die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion zu Hause ist[4]). Innerhalb des spekulativen Denkens wird es klar, daß die Religion nicht nur eine Beziehung des Menschengeistes zum absoluten Geist ist, sondern daß der absolute Geist selbst in Beziehung zu dem steht, was er als seinen Gegensatz setzt, daher ist „die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Bewußtsein des absoluten Geistes"[5]). „Religion ist Wissen des göttlichen

1) a. a. O. 85 b und dann ff.
2) a. a. O. 115.
3) cf. dazu a. a. O. 116—122.
4) a. a. O. 126 c.
5) a. a. O. 129 a.

Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes“ [1]).

Als das erste von den drei Momenten im Hegelschen Religionsbegriff haben wir also bisher die Gottesidee, als das zweite das Gottesbewußtsein oder das Verhältnis des Subjektes zu Gott kennen gelernt. Als das dritte Moment, das die beiden ersten wieder zusammenfassen und einen soll, ist noch der Gottesdienst oder der Kultus festzustellen. Er ist ein Tun, ein Handeln, nicht nur ein Wissen. „Die einfache Form des Kultus oder der innere Kultus ist die Andacht oder die unio mystica [2]).“ Das Gleiche drückt er gelegentlich auch aus mit dem gleichbedeutenden Begriff „Gottesmenschwerdung“ (nämlich im Menschen).

Ich begnüge mich im Folgenden damit — es ist für unseren Blickpunkt nicht allzu wichtig — nur zu erwähnen, daß Hegel die „bestimmten“ Religionen, die alle verschiedenen historischen Formen von Religion umfassen, abgesehen vom Christentum, in drei verschiedenen Stufen einordnet. Die erste Stufe ist die „Naturreligion“, die Gott als Einheit des Geistigen und Natürlichen, als substantiell faßt [3]). Die zweite Stufe befindet sich im Übergang zur „geistigen Individualität“ [4]). Auf der dritten Stufe ist die Gottesidee charakterisiert durch eine ausgesprochen geistige Individualität, als freie Subjektivität, deren Gebiet zum Handeln freilich immer noch der endliche Geist ist. Also der Geist ist noch begrenzt [5]). Die römische Religion bildet den Übergang zur „absoluten Religion“ oder zur Religion der Wahrheit. Den Endpunkt dieser langen Entwicklung, die „eine Arbeit des Geistes durch Jahrtausende“ erforderte, bildete also die vollendete Religion, die Hegel mit dem Christentum identifiziert [6]). Im Christentum offenbart sich die Religion in ihrem wahren Wesen. Die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen ist hier Objekt

1) a. a. O. 129 a.

2) a. a. O. 137.

3) cf. dazu a. a. O. 185, 189ff.

4) a. a. O. 329ff., 342ff.

5) Werke XII, 39 = jüdische Rel., XII, 82 = griech. Rel., XII, 128 = römische Religion.

6) XI, 184.

für das religiöse Bewußtsein geworden. Und dieses Objekt und das Bewußtsein davon liegen also nicht auf verschiedenen Ebenen, fallen nicht auseinander, sondern Inhalt Gottes und Bewußtseinsinhalt sind eins, und im Wissen von dieser Wesensidentität hat der oben gezeigte Religionsbegriff seine wahrste und höchste Ausprägung erfahren, im Wissen davon besteht die wahre Religion[1]).

Das Christentum offenbart also die wahre Religion, deswegen kann es auch die „offenbarte Religion" genannt werden. Sofern es durch „sinnliche" Merkmale d. h. für Hegel zugleich durch „Geschichtlich-Geistiges" vermittelt ist, muß es als „positive" Religion prädiziert werden[2]).

In Ansehung dessen, daß das Denken das höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes ist, wird das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise erreicht durch die Weise der Philosophie. In dieser ihrer höchsten Stufe wird die Religion zur wissenschaftlichen Religion. Jedoch darf man nicht fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit in dieser Form zum Bewußtsein kommt[3]). Aber sowohl für das Logische in seiner reinen Form, als auch für das Ergebnis der Betrachtung der Empirie kann immer nur Eines konstituierend sein: Die Manifestation von der wesentlichen Identität des Göttlichen und Menschlichen oder anders ausgedrückt von der „Menschwerdung" Gottes.

Im Folgenden[4]) entfaltet er in aller Ausführlichkeit seine Gottesidee in Gestalt und im Anschluß an die Trinitätslehre, deren rein symbolischen Charakter er natürlich im Gegensatz zur altkirchlichen Modifikation hervorhebt. Es leidet m. E. keinen Zweifel, daß Hegel durch seine allgemein spekulative Deutung der Dreieinigkeitslehre in tiefschürfender Weise in die Motive eingedrungen ist, die zur Ausbildung des altkirchlichen Trinitätsgedanken geführt haben. Ihr Inhalt wird zerlegt in das Reich des Vaters, Gottes oder der Wahrheit ohne Hülle an und für sich, das Reich des Sohnes, Gottes

1) XII, 151 ff.
2) XII, 158e—159a.
3) a. a. O. 162 f.
4) a. a. O. 177 ff.

in seinem Anderssein, in dem ebenso die Welt seine Erscheinung, wie die Menschwerdung die Erlösung ist, und in das Reich des Geistes, in dem die Gemeinde ihres Geistesbesitzes gewiß wird, aber zugleich der Übergang aus dem Glauben in das Wissen sich vollzieht.

In der Beantwortung der Frage, ob der Mensch „von Natur" gut oder böse sei, bemerkt er, gilt ein Doppeltes. Selbstverständlich ist der Mensch, der als Geist und Vernunft zur Freiheit und zur Sittlichkeit bestimmt ist, seiner Natur nach gut. Versteht man jedoch unter Natur den sinnlichen, unmittelbaren Zustand des Menschen, so ist offenbar, daß der Mensch als natürlich wollendes Wesen von Trieben und Begierden beherrscht wird. In dieser Hinsicht ist der Mensch „von Natur" böse[1]). Die Erfahrung des Selbstbewußtseins von dem inneren Gegensatz, der zwischen der Bestimmung des Geistes zur Freiheit und der Abhängigkeit des Menschen von der endlichen Natur besteht, statuiert ein Unglück, den „unendlichen Schmerz". Von hier aus entsteht das Erlösungsbedürfnis. Es wird gestillt durch die absolute Religion, durch das Christentum mit seiner Gewißheit, daß die menschliche und die göttliche Natur im Geiste oder an sich eins sind, und daß die Menschheit dadurch mit Gott in Ewigkeit versöhnt ist. Diese Gewißheit wird garantiert in seiner äußerlich sinnlich wahrnehmbaren Weise, durch den Theanthropos, durch Christus[2]).

Worin besteht denn überhaupt für die geistige, göttliche Betrachtung — sie ist zugleich das Merkmal des Glaubens — die Bedeutung von Jesu Lehre und Leben? Für den Glauben ist das Entscheidende sein neues Bewußtsein, das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott oder das Bewußtsein der göttlichen Gemeinschaft als Zustand. Diesen Zustand kennzeichnet Hegel als „Reich Gottes". Das Reich Gottes ist nämlich „Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Geister, die Herzen sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen ist"[3]).

1) a. a. O. 209 ff.
2) a. a. O. 238.
3) a. a. O. 242.

Die Hinrichtung Jesu bringt nur den mit dem äußeren Leben unlösbar verbundenen Schmerz zum Ausdruck, ist der höchste Beweis für seine Menschlichkeit[1]). Gott ist tot. Aber bei diesem „fürchterlichen Gedanken" bleibt der Verlauf nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein. „Durch den Tod des Todes", konkret durch seine Auferstehung, gelangt er wieder zum Leben, um damit zu manifestieren, daß für den, der im absoluten Sinn Gott ist, sich in seiner wesentlichen Einheit mit Gott erfaßt hat, Endlichkeit und Menschlichkeit etwas Fremdes sind[2]).

Die Beziehung des oben genannten Gottesreiches zur Welt schließt weder eine Negation des Weltlichen in sich noch eine äußerliche Herrschaft der Kirche, sondern vielmehr eine Durchdringung des weltlichen Lebens. Diese Durchdringung innerer Art des Weltlichen macht den Begriff der Sitte aus, die ihre Realität im Staate hat[3].) „Der Gang Gottes in der Welt ist, daß der Staat da ist."

Dieses behandelt er thematisch — wir verlassen hiemit seine „Philosophie der Religion" — in seiner Rechtsphilosophie. Sie löst in ihrer genialen Geschlossenheit ihre Aufgabe, indem sie als gute Handlungen diejenigen zeigt, die beim Einblick in die Vernunft des Staates aus einem Bewußtsein entspringen, in dem der Wille des einzelnen Bürgers mit dem Gesamtwillen harmoniert, mit dem der Staat alle seine Bürger umschließt. Die Rechtsphilosophie ist mithin die Ethik des Hegelschen Systems; es gibt keine andere Ethik bei Hegel, etwas was Kierkegaard als das Schrecklichste im „System" hervorhebt.

Damit ist einer Skizze, soweit sie für unsere Zwecke erforderlich ist, Genüge getan. D i e s e r Hegel und die an ihn anknüpfende Schule also war es, gegen die Kierkegaard in Frontstellung tritt. Die geistige Signatur der Gegenwart ist nach seiner Auffassung durch diese große Zeitströmung gezeichnet.

Nun können wir begreifen, wie ungeheuer polemisch, wie aufrührerisch Kierkegaards philosophische Hauptgedanken

1) a. a. O. 249a.
2) a. a. O. 250.
3) a. a. O. 275 ff.

sind, sowohl gegen Hegel wie gegen viele von den Voraussetzungen, die unserem Leben zugrunde liegen. Es ist zunächst gut gegen die modern gewordene, billige Ablehnung Hegels, die bewußt oder unbewußt in den Bahnen Hegels wandelt, hinzuweisen auf die Ausdrücke einer hohen Bewunderung, die uns bei Kierkegaard begegnen, selbst in einem solchen Zusammenhang, wo er sich mit größter Schärfe gegen die religionsphilosophischen Intentionen des Systems wendet. In einer Anmerkung zur Nachschrift kann er nicht nur erklären, daß er einen ihm selbst oft rätselhaften Respekt vor Hegel hege, sondern auch, daß er viel von ihm gelernt habe und fühle, daß er noch mehr von ihm zu lernen habe. „Sein philosophisches Wissen, seine erstaunliche Gelehrsamkeit, sein genialer Blick und alles, was sonst von einem Philosophen Gutes gesagt werden kann, bin ich, obwohl ich kein Schüler bin, bereit anzuerkennen, doch nicht allein anzuerkennen, der Ausdruck genügt nicht, bereit zu bewundern, bereit mich dadurch belehren zu lassen.“ [1])

Der Gegensatz zwischen Hegel und Kierkegaard ist auch, das muß gleich im Anfang hervorgehoben werden, nicht ein Gegensatz zwischen einem religiösen und einem nichtreligiösen Denker. Hegel ist in seiner Weise ein nicht weniger ausgeprägter religiöser Denker als Kierkegaard. Von hier aus läßt sich letzten Endes überhaupt nur seine ganze Spekulation erklären.

---

1) Jen. VII, 9. VI, 145a. 149. — Zahlen im Folgendem ohne nähere Angabe beziehen sich immer auf die Jenenser Kierkegaardausgabe.

III. Abschnitt.

Die Konkretion in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

1. Kapitel.

Allgemeine Bestimmung.

Daß die Betonung der Konkretheit jeglichen Seins in der Tat ein Hauptanliegen für Kierkegaard ist, springt uns sofort in die Augen, wenn wir uns fragen, was für ihn konstituierend ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Für Kierkegaard gibt es nämlich nur eine Erkenntnis, der sein ganzes Interesse gilt: die von ihm sogenannte „wesentliche" Erkenntnis. Sofern der Effekt eines jeglichen Erkenntnisaktes ein bestimmtes Wissen als Wissen von etwas ist, muß zunächst gesagt werden, daß jegliches Wissen, das jenseits eines „wesentlichen" Erkenntnisaktes zustande kommt, für ihn gleichgültig ist, so das empirische, mathematische oder historische Wissen[1]). Seine Erkenntnis als die „wesentliche" Erkenntnis betrifft von vorneherein und ausschließlich die „Existenz". Nur ein Erkennen, das sich wesentlich zur Existenz verhält, ist wesentliches Erkennen. Diese „wesentliche" Erkenntnis in ihrer strengen Bezogenheit auf die Existenz entspricht der von uns behaupteten Konkretion des Daseins bei ihm. Jedes Erkennen, das sich nicht nach innen wendend, die Existenz betrifft, ist grundsätzlich zufälliges Erkennen. Sein Grad und Umfang ist ihm gleichgültig. Johannes Climacus, Kierkegaards Pseudonym, ist selbstverständlich nicht so albern den Wahrheitsgehalt objektiver

1) Zum Folgenden cf. VI, 254.

Forschung bezweifeln zu wollen. Das ist nötig zu bemerken gegen Höffding, dem das Recht der Kierkegardschen Unterscheidung zwischen wesentlicher und zufälliger Erkenntnis fraglich ist. Höffding hätte sich nur überlegen müssen, wie Kierkegaard es versteht, durch sein eminentes Wissen aus allen Forschungsgebieten den Gang seiner Untersuchungen meisterhaft zu illustrieren. Er hat nicht nötig über die Gültigkeit der Mathematik oder über die eklatante Competenz historischer Nachrichten belehrt zu werden[1]). Damit, daß sich das wesentliche Erkennen wesentlich zur Existenz verhält, ist gesagt, daß diese Erkenntnis wie sonst eine Erkenntnis sich nicht verhält zu etwas im Dasein Befindlichem als zu ihrem Gegenstand, sondern vielmehr, daß die Erkenntnis sich zu dem Erkennenden selbst verhält, der wesentlich ein Existierender ist, und daß daher „sich alles wesentliche Erkennen wesentlich zur Existenz und zum Existierenden verhalte". Ganz offensichtlich ist es ihm nicht so sehr zu tun um das Was einer Erkenntnis als vielmehr um ihr Wie, d. h. also um die strenge Bezogenheit des Erkannten zu dem, der erkennt. Damit läßt sich eine gewisse ethische Akzentuierung seiner Erkenntnistheorie nicht leugnen, wie er denn auch selbst sagt: „Nur das ethische Erkennen ist wesentliches Erkennen. Alles ethische und alles ethisch-religiöse Erkennen verhält sich wesentlich dazu, daß der Erkennende existiert".[2])

Von hier aus ergibt sich für ihn, daß Philosophieren heißt: von Existierenden zu Existierenden zu reden, in concreto. Ein Philosophieren in abstracto, d. h. also in Absehung davon, daß der Redende genau so in der Existenz befindlich ist wie der, zu dem er redet, kann nichts anderes bedeuten, als phantastisch zu phantastischen Wesen zu reden[3]). Das hat die Hegelsche Philosophie übersehen. Sie wirkt daher nach Kierkegaard nur verwirrend auf die Existenz, indem sie das Verhältnis zum Existierenden nicht bestimmt, indem sie das

1) H. Höffding: Kierkegaard als Philosoph. S. 65. Auch Gemmer meint mißverständlicher Weise: „Ihn interessieren nämlich nicht die eigentlich wissenschaftlichen Probleme". S. 49.

2) VII, 255.

3) VI, 195b.

Ethische ignoriert[1]). Der Spekulant trachtet nach Objektivität und vergißt vor lauter Objektivität, wer er eigentlich ist, er, der nach dem Objektiven trachtet; nämlich ein Existierender. Er vergißt, daß das Objekt seiner Beschäftigung sich ja nur dann als sinnvoll erweist, wenn die persönliche Beziehung des Existierenden zu dem, was er objektiv feststellt, wirksam geworden ist. Er sucht das „reine Sein" aufzudecken. Sein Bemühen gilt dem „absoluten Ich". Sein Bemühen, das also nur dem wirklich Objektiven und auch dem Historischen gilt, ist entscheidend als betrachtend zu charakterisieren, als neutral gegenüber seiner eigenen Existenz. Als Betrachtender muß er sogar den Versuch machen, seine eigene Existenz möglichst zu vergessen, damit in keiner Weise der Charakter der Objektivität leide. Er schließt seine Augen vor dem Faktum, daß er selbst ein Existierender ist. Der Spekulant will gewissermaßen aus seiner eigenen Existenz herausspringen. Und doch ist das ein ganz unmögliches Beginnen. In jedem Augenblick gilt für ihn wie für jeden anderen Menschen, für ihn, den Betrachtenden, daß er in der Existenz begriffen ist. Wer aus dem fahrenden Eisenbahnzug der Existenz herausspringen will, straft sich selbst bei Leibesleben. Es ist nie möglich jenseits der Existenz einen Punkt zur Betrachtung zu bekommen[2]). Das ist aber nach den eigenen Voraussetzungen des Spekulierenden die notwendige Bedingung, um zur reinen Objektivität zu gelangen. Mithin zeigt sich, daß die eigenen Voraussetzungen Hegels nicht eingehalten werden können und daß das Bemühen einer „objektiven Betrachtung" als inkonkret, als zielverfehlend zu beurteilen ist.

Also die Spekulation will „betrachten", z. B. auch das Christentum. Es ist ihr dabei „gleichgültig — eben weil das konkrete Sein sie nicht interessiert —, ob jemand das Christentum annimmt oder nicht; solche Sorge überläßt man den

1) VII, 9.

2) Cf. dazu Tagebücher I, Seite 49: „Tod und Hölle, ich kann von allen abstrahieren, aber nicht von mir selbst, ich kann mich selbst nicht einmal dann vergessen, wenn ich schlafe." — Der Erkennende kann nie außerhalb seiner selbst sein. Nur dann würde die Wahrheit für ihn abgeschlossen sein. cf. VI, 254b.

Seminaristen und den Laien — und dann doch wohl den wirklichen Christen, denen es keineswegs gleichgültig ist, ob sie Christen sind oder nicht".[1]) Sie betrachtet das Christentum, um es mit ihren echt spekulativen Gedanken zu durchdringen, um die darin enthaltenen Objektivitäten aufzuspüren. Nimmt man den Fall an, meint Kierkegaard ironisch, und dabei ist es von ihm ganz ernst gemeint, — das entspricht ganz der von ihm befolgten „indirekten Methode". Wir werden noch von ihr weiter unten zu handeln haben — nimmt man also den Fall an, daß das Christentum gerade die Subjektivität ist oder anders ausgedrückt die „Innerlichkeit", so ist es offenbar, daß die objektive Gleichgültigkeit gar nichts zu wissen bekommen könnte[2]). Gleiches wird nur von Gleichem erkannt. Der alte Satz: Quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur, schließt eine bedeutsame Kehrseite in sich, nämlich: Es gibt auch eine Weise des Erkennens, kraft deren der Erkennende gar nichts erkennt, „sein Erkennen also zu einer Einbildung wird". Setzt die Beobachtung voraus, daß sich der Beobachter in einem ganz bestimmten Zustand befinde — etwa in strengster Bezogenheit zu seiner eigenen Existenz — so erkennt der Beobachter, wenn er diesen Zustand ignoriert, eben nichts. Ist nun das Christentum wesentlich etwas Objektives, so ist also erforderlich, daß der Beobachter objektiv sei. Ist jedoch das Christentum wesentlich die Subjektivität, so befindet sich der Beobachter auf einem Irrweg, wenn er objektiv ist. Wo der Gegenstand des Erkennens „Innerlichkeit der Subjektivität" ist, muß sich der Erkennende in eben diesen Zustand befinden. In Hinsicht des Christentums muß als Ausdruck für die äußerste Anstrengung der Subjektivität das unendliche, leidenschaftliche Interesse für ihre „ewige Seligkeit" geltend gemacht werden. (Dieser Ausdruck wirkte damals nicht so abstoßend und geschmacklos wie es heute der Fall ist.) Wie inkonkret erweist sich also diese spekulativ-objektive Art der Betrachtung, der es gleichgültig ist, ob ihre Beobachtung existenzbezogen ist oder nicht! Hier wird

1) cf. zum Folgenden VI, 142 ff.
2) ibid.

deutlich, daß sein Kampf gegen den Hegelianismus einen bestimmt umschränkten Sinn hat und keineswegs allgemein gegen Philosophie und Spekulation gerichtet ist. So offen und ehrlich sein Kampf gegen sie ist, sofern sie die Konkretheit der Empirie aus dem Auge verliert, so offen und ehrlich ist seine Anerkennung ihr gegenüber. „Ehre sei der Spekulation, gepriesen jeder, der sich in Wahrheit mit ihr beschäftigt. Den Wert der Spekulation leugnen . . . . . hieße in meinen Augen sich selbst prostituieren . . . ., wäre besonders töricht von dem, der (wie er) die Griechen bewundert.“ [1])

Die Spekulation kann sich nicht genug tun in der Apotheose des abstrakten Denkens, vermöge dessen man sich zur Höhe des „reinen Seins“ erhebt, und unterschlägt damit das Problem der Existenz. Sie redet so gerne von den Erfolgen ihres abstrakten Denkens und nennt sie „Resultate“. Schon der Ausdruck „Resultat“ muß das Mißtrauen Kierkegaards hervorrufen. Das werden wir weiter unten noch besser verstehen. Diesem Begriff eignet nämlich irgendwie der Charakter der Abgeschlossenheit, des Fertig-Seins. Das ist aber in seinen Augen ein schwerer Verstoß gegen die Wirklichkeit des Daseins. Doch wie steht es eigentlich mit den behaupteten objektiven Resultaten? Was ist ihr tatsächlicher Effekt? Mögen andere anders denken, für ihn steht es fest: Da „objektiv“ in der Spekulation bedeutet eine Beschäftigung mit Problemen, die grundsätzlich keinen Wert legt auf den inneren Zusammenhang mit dem Verhalt des Subjektes, bringt es eine jede solche objektive Betrachtung nur zur „Approximation“, zur Annäherung[2]). Für die objektive wie für die historische Betrachtung ist die größte Gewißheit doch immer nur eine Annäherung[3]). Und auf eine solche Approximation seine „ewige Seligkeit gründen“? Das kann keiner, dessen Denken noch irgendwie konkret ist. Dazu ist die Sache, um die es sich dabei für Kierkegaard handelt, viel zu ernst, viel zu entscheidend. Kein Wunder, daß die Spekulation in Anbetracht dieser doch etwas riskanten

1) VI, 149.
2) VI, 118a.
3) cf. zum Folgenden VI, 117.

Approximation es nötig hat in Ermanglung der ihr fehlenden „Leidenschaft des unendlichen Interesses“ noch so etwas zu bringen wie „Beweise“ und die Behauptung der Objektivität. Darin liegt unausgesprochen das Bekenntnis von der Dürftigkeit der Approximation[1]).

Damit ist der grundsätzliche Charakter der Kierkegaardschen Erkenntnistheorie angegeben, positiv wie negativ. Unermüdlich weist er darauf hin, daß jegliches Erkennen nur dann sinnvoll ist, wenn dabei die strenge Existenzbezogenheit nicht geschmälert wird. Der Erkennende sei stets dessen eingedenk, daß er selbst ein Existierender ist und, daß es eine Erkenntnis jenseits und außerhalb der Existenz nicht gibt! Jede Erkenntnis muß also, wenn sie mehr sein will als bloße Phantasterei, in konkreter Beziehung zum Existierenden selbst stehen.

Dieser Einsicht verleiht Kierkegaard von verschiedenen Seiten aus verstärkte Deutlichkeit. Er bringt sie noch besser zur Geltung durch nähere begriffliche Festlegungen. Wollen wir also das Artbesondere seiner erkenntnistheoretischen Struktur vollständig verstehen, so müssen wir uns noch näher mit den in Frage kommenden begrifflichen Formulierungen beschäftigen. Ihre Behandlung kann uns am besten die durchschlagende Kraft seiner in jeder Weise auf Konkretion des Seins gerichteten Anschauung vor Augen führen.

2. Kapitel.

Die Entfaltung des Begriffes des „Existentiellen“ als erkenntnistheoretische Norm.

Die allgemeinste Formulierung dessen, was ein Mensch sei, lautet im Munde Kierkegaards: „Der Mensch ist ein Existierender“. Weil man nicht erfaßt hat, was es heißt zu „existieren“, darum dispensiert sich in Wirklichkeit jeder Spekulant ein Mensch zu sein.[2])

1) cf. dazu VI, 124b: „Wenn der Glaube aufzuhören anfängt, Glaube zu sein, dann wird der Beweis notwendig, damit . . . . .“

2) VI, 197b. — VI, 172.

Was besagt nun eigentlich dieser Begriff „Existieren", „Existenz", „Existentiell", den man sooft innerhalb der Kierkegaardschen Lektüre antreffen kann? Figuriert dieser Begriff des Existentiellen bei Kierkegaard in einer besonderen Bedeutung hinsichtlich seiner Erkenntnistheorie, vielleicht sogar in gewollter Betonung, oder ist er nur eine billige formale Anlehnung an die Hegelsche Diktion oder eine unbewußte Anleihe bei der schwülstigen Sprachbildung seiner Zeit, die eine gewisse Vorliebe für das Französelnde hegt? Ist die Bedeutung dieses Begriffes nicht einfach erschöpft mit seiner deutschen Wiedergabe, indem wir einfach „leben" sagen? So meinte offenbar Höffding. Er glaubte mit der Feststellung: Existieren — Leben genug getan und die Sache erklärt zu haben. In der Tat die einfachste Lösung, wenn es ihm keine Skrupel macht, einen Zentralbegriff der Kierkegaardschen Botschaft kräftig mißverstanden zu haben! Daß bei Kierkegaard in artbesonderer Weise alles hindrängt auf Konkretion, gerade auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht, das ist ihm entgangen, weil er sich die Sache zu leicht gemacht hat. Seine Kontroverse gegen Kierkegaard, die einsetzen soll mit der Aufzeichnung des Verhältnisses von Psychologie und Ethik bei Kierkegard, ist wegen dieser Nichtbeachtung der Figuration des Existenzbegriffes als ein Lufthieb zu beurteilen[1]).

Erkenntnistheoretisch schließt für Kierkegaard der Begriff „Existieren" ein Zweifaches in sich, dem sich im Folgenden unsere Untersuchung zuwendet.

a) Der erkennende Mensch als Synthese.

Bei Kierkegaard findet sich öfter der nicht ohne Weiteres verständliche Satz: „Der Mensch ist Streben" oder „Das existentielle Leben eines Menschen zeigt sich in seinem Streben"[2]). Das ist für ihn ein so selbstverständlicher Gedanke, daß er es an keiner Stelle seines ausgedehnten Schrifttums unternimmt, dies uns etwas verständlicher machen zu

1) cf. z. B. S. 80 ff.
2) Z. B. VI, 172. — VI, 183.

wollen, etwa dadurch, daß er uns das Woraufhin oder das Wie eines solchen Strebens deutlich macht.

Wenn die Existenz als Streben bestimmt wird, so bedeutet dies zunächst nicht, daß der Mensch ein endliches Ziel besäße, nach dem er strebt, und daß er fertig wäre, wenn er dieses Ziel erreicht hätte. Ethisch handeln — das sei vorausbemerkt — heißt bei Kierkegaard absolut wollen. Aber etwas Endliches absolut wollen, ist ein Widerspruch. Denn das Endliche muß ja einen Schluß haben, es muß also einmal eine Zeit kommen, wo es nicht mehr länger gewollt werden kann. Absolut wollen heißt darum das Unendliche wollen.

Aber ist denn das möglich? Wie kann denn ein endlich beschränktes Wesen sinnvoller Weise etwas Unendliches wollen? Finitum capax non est infinitum. Das steht auch für Kierkegaard fest. Er weiß sehr wohl von der schlechthinnigen, absoluten Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, religiös gesprochen zwischen Gott und Mensch. Er ist es ja gewesen, der den Begriff der „Qualitativen Dialektik" der modernen Theologie, besonders der Barthschen Schule in die Hand gegeben hat. Zwischen diesseits und jenseits, zwischen absoluter Endlichkeit und absoluter Unendlichkeit klafft ein unüberbrückbarer Spalt, der sich niemals schließen wird und schließen kann für die menschlichen Möglichkeiten. Wer den Spalt nicht beachtet, stürzt tödlich ab. Das ist die einzige Möglichkeit zur Überwindung dieser grundsätzlich unüberwindbaren Kluft. Dieses ist das Kierkegaardsche „Stirb und Werde" oder wie er es ausdrückt, „die Doppelbewegung der Unendlichkeit"[1]), die aus Resignation und Glaube zusammengesetzt ist.

Wie kommt also Kierkegaard dazu sinnvoller Weise das Unendliche zu wollen, er Kierkegaard, von dem doch wie von jedem anderen gilt: Finitum capax non est infinitum? Müßte man nicht ihm, dem die Konkretion jeglichen Seins ein stetes Anliegen ist, hier an dieser Stelle den Vorwurf der Inkonkretheit machen? Nun, er würde über diesen Vorwurf höchst verwundert sein. Denn für ihn hat in aller Selbst-

1) cf. dazu III, 30.

verständlichkeit — sodaß er nie in thematischer Form darüber diskutiert. Ihm bereitet diese Distraktion keine Bedenken wie einem heutigen Denker — das Denken die bestimmte Voraussetzung, daß die Seele des Menschen ihren mystischen Grund in Gott hat[1]) und in ihrer zentralen Funktion darauf angelegt ist, im Einklang mit Gott zu sein. Diese ihm zum Teil unbewußte Voraussetzung zeigt, daß er, der mit allen Mitteln gegen den „Zeitgeist" zu Felde zieht, sich selbst nicht völlig davon zu lösen vermag, denn diese Voraussetzung hat Kierkegaard mit dem ganzen deutschen Idealismus und auch mit seinem besonderen Gegner Hegel gemeinsam.

So gehört denn der Mensch seinem Wesen nach nicht völlig dieser Welt an. Im innersten Grund seines Wesens hängt er mit dem Unendlichen, mit Gott zusammen. Deshalb kann er zu dem Ewigen, zu dem Unendlichen gelangen, wenn er in sich selbst eindringt, deshalb kann er sinnvoller Weise nach dem Unendlichen streben. Wenn das innerste Wesen des Menschen zum Durchbruch kommt, wird die Verbindung mit Gott hergestellt. Der Funke des Glaubens springt über.

Das gilt also als Erstes von dem Erkennenden, sofern er ein wirklicher Mensch ist: „Ein wirklicher Mensch ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt."[2]) In diesem Sinn spricht er von der „Synthese des Subjekts"[3]). Eine Synthese von Zeitlichem und Ewigem ist der Mensch[4]). In dieser Verwandtschaft des Menschen mit dem Göttlichen konstituiert sich auch seine „geistige Möglichkeit"[5]).

Hier hätte die moderne dialektische Theologie Gelegenheit noch Entscheidendes von Kierkegaard zu lernen, wenn ihr die Konkretheit der menschlichen Existenz in jeder Weise

1) Z. B. VI, 165. „Er hat die Unendlichkeit in seiner Seele." Übrigens steht Kierkegaard im Ganzen dem Mystizismus fern. Nur in einer Beziehung scheint er offenbar dessen Weg eingeschlagen zu haben, nämlich darin, daß er allem Historischen gegenüber gleichgültig ist, wenn es sich für das Individuum darum handelt, beim Suchen nach persönlicher religiöser Gewißheit Stützpunkte zu finden.

2) VII, 2.

3) VI, 163b.

4) VI, 145b.

5) VII, 241.

ein ernstes Anliegen sein sollte. Sie hat sich zwar von Kierkegaard die qualitative Dialektik — das heißt also das beständige Festhalten jener unendlichen Differenz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit — geben lassen, hat es aber versäumt, den Gedanken der Kierkegaardschen Synthese als einen unbedingt notwendigen Bestandteil für die Glaubensmöglichkeit auf Seiten des Menschen aufzunehmen. Sie selbst freilich meint, das eben sei ihre Bedeutung, daß sie mit allem Nachdruck behauptet: Glauben von Seiten des Menschen aus sei unmöglich, er sei sensu eminenti allein ein donum gratiae. Sie redet dafür von dem „Anspruch des Wortes", der den Menschen ergreift, der ihn trifft „senkrecht von oben" ,eben den Menschen, der „von sich aus keine Möglichkeit mehr hat". Aber wie soll denn der Mensch, so müssen wir fragen, den Anspruch vernehmen können, wenn er nicht eine entsprechende Funktion zur Wahrnehmung dafür hat? Wenn ihre Behauptung einen Sinn haben soll und wenn gar das Behauptete einem bestimmten Faktum der menschlichen Empirie entsprechen soll, dann muß sie irgendwie die Kierkegaardsche Voraussetzung von der Synthese des Subjekts zugestehen. An diesem Punkte ist Kierkegaard entschieden konkreter als die genannte Theologie, die ihn vielfach zum Zeugen anruft.

Durch die „Synthese des Ewigen mit dem Existieren" ist nach Kierkegaard zugleich ein Paradox festgestellt[1]), denn wie kann ein Unendliches innerhalb der Seinssphäre des Endlichen als vorhanden vorgestellt werden? In diesem Sinn muß er darum von der Not des existierenden Denkers sprechen[2]). Den Charakter des Paradoxen gilt es mit allem Nachdruck festzuhalten, denn der Gedanke der Kierkegaardschen Synthese könnte durch die Tradition des Hegelianismus leicht mißverständlich werden. Auch für den Hegelianer ist die Synthese normativ, freilich wie wir eben feststellen müssen in einem ganz anderen Sinn; nämlich deswegen in einem ganz anderen Sinn, weil bei ihm der Gedanke des Paradoxen[3]) unter den

1) VI, 263c.

2) VII, 1.

3) Nicht der Gedanke an sich ist paradox, sondern das Faktum, das damit ausgesprochen wird. Die Frage oder genauer das Wie des konkreten Vollzuges ist parà doxan. Hätte Kierkegaard nicht besser den Begriff des Irrationalen gebraucht?

Tisch fällt. Die Entwicklung schreitet ja nach Hegel dadurch fort, daß ein bestimmtes Etwas zunächst in sein Gegenteil „umschlägt“ (aus der Thesis sich die Antithesis bildet), sich dann aber diese beiden Gegensätzlichkeiten sozusagen versöhnen und damit eine „Synthesis“ hervorbringen. Diese Synthesis wird nun ihrerseits wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe, die auf die gleiche Weise fortschreitet usw. Es wirkt sich hierin ein Gesetz der „Mediation“ aus, das für alles Denken und für alles Sein gilt und sowohl für die Welt der Natur wie für die des Geistes zutrifft. Demgemäß wird man z. B. die Geschichte der Menschheit als die „Selbstentwicklung der Idee“ betrachten und mit Recht von einer Versöhnung der Gegensätze reden können.

Keine Waffe ist Kierkegaard zu scharf, wenn er gerade dagegen Front macht. Gerade gegen diese Tendenz des Systems wendet sich Kierkegaard mit besonderer Kraft, denn es scheint sich ihm hierin eine prinzipielle Verkennung der konkreten Konstitution des menschlichen Seins überhaupt zu manifestieren. Wenn schon durch die Bestimmung der Existenz des Menschen als paradoxale Synthese des Subjekts — darunter ist also jenes irrationale Verhältnis der endlichen und unendlichen Komponenten vorgestellt, aus denen die Existenz des Menschen resultiert — eine stets festzuhaltende Distanz als normierend für das Wesen des Menschen aufgezeigt ist, so ist damit zugleich nach ihm ausgesprochen, daß ein Aufhebenwollen der Gegensätze wie in der konkreten Einzelexistenz so auch in der Umwelt des Menschen, etwa in Natur und Geschichte, in Staat und Wissenschaft, ein Unding ist, weil es mit der erforderlichen Konkretheit jeglicher Existenz einfach inkommensurabel bleibt. Deshalb muß er dem mediierenden „Sowohl — als auch“ der Spekulation entschlossen und kraftvoll sein „Entweder — Oder“ entgegenstellen. Nicht bloß, so behauptet er, gibt es in dem Sinn kein System des Daseins, daß wir Menschen nie zu einer abgeschlossenen Erkenntnis des Daseins gelangen können, sondern auch so nicht, daß wir alles Gegensätzliche und Widerstrebende im Leben in eine „höhere Einheit“ aufgehen lassen könnten. Weil ihm z. B. auch eine unüberbrückbare

Kluft zwischen dem, was er die ästhetische Lebensweise nennt, und einer wahrhaft sittlich-religiösen Lebensführung zu bestehen schien, kommt er dazu von verschiedenen „Stadien" oder, wie er auch sagt, „Sphären" des Lebens zu reden, deren allgemeinstes Merkmal sich darinnen ausdrückt, daß es zwischen ihnen keinen allmählichen, kontinuierlichen Übergang gibt, sondern nur so etwas wie ein „Sprung".

Fragen wir Kierkegaard noch einmal, was Existenz sei, um noch klarer die Konsequenz aus der von ihm behaupteten Synthese des Subjekts zu sehen. „Was ist Existenz? Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt ist und daher beständig im Streben ist."[1]) Das ist nämlich in der Tat für Kierkegaard die notwendige Folge: Der Existierende ist ein Mensch, der das Ewige in der Zeitlichkeit zu verwirklichen strebt. Die höchste Verwirklichung in seiner Existenz erfährt der Mensch dann, wenn er dieses Streben mit seiner ganzen Leidenschaft erfüllt. Mit Begeisterung nimmt er jenes berühmt gewordene Wort von Lessing über das Streben nach Wahrheit auf[2]). „Dem Existierenden nun, der seine ganze Aufmerksamkeit darauf richtet, daß er existiert, wird jenes Lessingsche Wort wie ein schöner Ausspruch zulächeln, ... dem jeder Aufmerksame recht gibt."[3]) Kierkegaard würde also die Linke wählen, weil die ewige Wahrheit nicht für ein endliches Wesen ist. Dieses Streben ist mithin motiviert durch die an sich paradoxale Synthese von Unendlichem und Endlichem im Menschen. Für den Spekulanten freilich kommt

1) VI, 171. — VI, 172 b.

2) VI, 183. — Lessing sagt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: „Wähle!" ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: „Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein!" Freilich bei Kierkegaard in charakteristischer Umbiegung. Denn Lessings Begründung seiner Wahl ist etwas anders als bei Kierkegaard. Lessing geht davon aus, daß nicht der Besitz sondern nur das Erwerben dem Menschen Wert gibt, indem durch das Suchen seine Kräfte sich erweitern, seine Vollkommenheit wächst. Diese mehr psychologische Begründung tritt bei Kierkegaard ganz zurück.

3) VI, 194.

dieses Streben in Wegfall, weil er ja die menschliche Synthese in ihrer unaufhebbaren Polarität nicht ernst nimmt. Von hier aus kann er auch sagen: Existieren heißt im Widerspruch leben. Das Leben des Menschen besteht in Zwiespältigkeit. An diesem Punkt wird auch Kierkegaards Haß gegen die auf Seiten der Spekulation behauptete Kommensurabilität zwischen Innerem und Äußerem verständlich[1]).

Der Gefahr dadurch inkonkret zu werden, daß er vor lauter Bemühen um die Verwirklichung der Ewigkeit in dieser Zeitlichkeit das Artbesondere der doch auch schöpfungsmäßigen Zeitlichkeit zu übersehen entgeht er dadurch, daß er das stetige Ziel des Strebens mit der Formel beschreibt: Zugleich sich absolut zum absoluten Telos und relativ zum relativen Telos zu verhalten. Vergleicht man diese Formel mit der Formel des Gerichtsrats Wilhelm[2]), das konkrete Selbst in seiner ewigen Geltung, dann entspricht offenbar das relative Telos dem konkreten Selbst, das absolute Telos der ewigen Geltung. Doch treten die beiden Seiten hier auseinander mit ungleichem Werte. Das innerliche-religiöse Verhältnis ist das wahre absolute, das kultur-ethische ist das relative Telos. Immerhin gibt auch Kierkegaard ausdrücklich zu, daß eine Inkommensurabilität zwischen beiden bleiben wird, was ja auch schon daraus ersichtlich ist, daß das Relative dem Absoluten aufgeopfert werden soll.

In jedem Lebensmoment ist nun die Aufgabe: Die konkrete Synthese zu bilden, wo ich mich zugleich absolut zum absoluten Telos und relativ zum relativen Telos verhalte[3]). Dabei ist jedoch ein Wesensunterschied zwischen dem Spekulierenden und dem Existierenden zu bemerken. Dem Spekulierenden ist das Ewige hinter dem Bewußtsein, platonisch gesprochen: in der Erinnerung gegenwärtig und darum für den Gedanken allgegenwärtig. Dem Existierenden dagegen ist das Ewige das Zukünftige[4]). Die konkrete Synthese, durch die die Ewigkeit mit der Zeit verbunden werden soll,

1) z. B. IV, 408.
2) cf. zu diesem und Folgenden IV, 70 ff.
3) VII, 99 und zum Folgenden.
4) VI, 179. — VII, 5 f.

ist in jedem Augenblick erst das Zuverwirklichende. Dem Existierenden ist das Ewige in seiner reinen Form gerade nicht allgegenwärtig. Es hat nur die Möglichkeit zur Allgegenwärtigkeit in seiner etwaigen Verwirklichung durch die Zeitlichkeit hindurch innerhalb der durch die Synthese des Subjekts gesteckten Pfähle.

Wir analysierten oben die idealistische Grundanschauung, die Kierkegaard mit seiner Zeit und mit Hegel teilt und zeigten dann den schärfsten Gegensatz gegen den Hegelianismus um der Konkretheit der menschlichen Existenz willen. Die eigentümlichste Bestimmung ist, daß, weil das Existieren ein ethisches Werden ist[1]), das Ewige für den Existiernden immer nur das Zukünftige ist. Darum kann er kein Wissen, keine objektive Gewißheit haben von dem Ewigen, denn die Gewißheit liegt nur in der Tat.

Erkenntnistheoretisch schließt für Kierkegaard der Begriff des Existentiellen noch ein zweites Hauptmerkmal in sich. Wir diskutieren dasselbe — es wird uns einen weiteren wichtigen Beitrag unserer Einsicht in das Konkrete seiner erkenntnistheoretischen Grundlagen liefern — unter dem Thema:

b) Der erkennende Mensch als Werdender.

Oben sahen wir den Menschen als Synthese, als eine Zusammensetzung von Zeit und Ewigkeit. Von hier aus ergab sich folgende Entfaltung des Begriffes des Existentiellen: Existieren heißt, die in dieser Synthese enthaltene Aufgabe zu verwirklichen, also das Unendliche handelnd in das Endliche hineinzubringen. Auf diese Weise die Synthese zu verwirklichen ist etwas wesentlich anderes als sie zu denken. Das war notwendig zu bemerken gegenüber den inexistentiellen mediierenden Versuchen der Spekulation. Das Interesse des Existierenden ist mithin in jedem Augenblick das Werden, und zwar in dem Sinn, daß das Ewige, das die Grundlage seiner Subjektivität irgendwie in sich schließt, durch einen schöpferischen Lebensprozeß in die Zeitlichkeit hineingeführt wird. Also das Werden ist für den Existierenden bezeichnend,

1) VI, 179.

zunächst nur auf der Grundlage der im Menschen sich vorfindenden Synthese. Wir haben schon oben ausgesprochen, daß nach Kierkegaard dieses Strukturverhältnis in der menschlichen Einzelexistenz zugleich in concreto normativ ist für alles innerweltliche Dasein. Jeder Versuch, die Widersprüche innerhalb des individuellen Lebens in der Harmonie einer höheren Einheit aufzulösen, ist nichts anderes als ein Attentat auf Wesen und Eigenart des persönlichen Lebens.

Von hier aus läßt sich dann auch verstehen, wenn er ganz allgemein behauptet: „Das Sein als empirisches, konkretes Sein verstanden", ist nie, es wird immer nur[1]). Dieser Gedanke erfährt bei ihm eine weitgehende und folgenreiche Verschärfung, die für das Verständnis des Folgenden den Ausschlag gibt. Haben wir oben erkannt, daß dem Existierenden um der in ihm sich vorfindenden Synthese willen der Charakter des Werdens eignet, so müssen wir uns jetzt mit seiner weiteren Feststellung vertraut machen, daß der Existierende überhaupt und grundsätzlich ein Werdender ist, sofern er in der Zeit ist und sein jeweiliges Existenzverhältnis durch seine Relation zum zeitlichen Ablauf bestimmt wird. Ein Existierender ist immer im Werden[2]). Der Existierende ist solange beständig im Werden, solange die Zeit nicht abgeschlossen ist. So ist ohne weiteres evident, daß man nie volle Gewißheit erreichen kann, denn dazu ist ein Stadium der Abgeschlossenheit für den Erkennenden wie für das zu erkennende Objekt Voraussetzung. Darum kann unser Wissen nie über Annäherungen und Vermutungen hinauskommen, womit wir uns ja schließlich auch auf dem Gebiet der „Unwesentlichen" Erkenntnis begnügen können[3]). So bekommt sein Existenzbegriff auch folgende Formulierung: „Das Werden ist die Existenz des Denkers selbst", von der man freilich abstrahieren kann, um — wie er ironisch meint — gedankenlos objektiv zu werden[4]).

1) VI, 248.

2) VI, 156a. — VI, 161 d.

3) Kierkegaard hätte es, wie es scheint, besser unterlassen sollen von einer „unwesentlichen" Erkenntnis zu reden. Das schwächt den Ernst in seiner These von der „wesentlichen" Erkenntnis nur ab.

4) VI, 171, — VII, 5.

Wie weit man im Werden gekommen ist, tut wesentlich nichts zur Sache (das ist ja auch durch eine endliche = relative Vergleichung feststellbar); solange er existiert, ist er im Werden[1]). Der wirklich existierende, subjektive Denker bildet unter Wahrung der Konkretion beständig im Denken seine Existenz nach, sodaß auch all sein Denken immer im Werden ist. Es geht ihm hiermit wie damit: Stil zu haben. Stil aber hat für ihn offenbar nur der im eigentlichen Sinn — das folgt weiter in der Konsequenz seiner Position —, der nie etwas Fertiges hat, sondern, sooft er beginnt, „die Wasser der Sprache bewegt", sodaß ihm der alltägliche Ausdruck mit neugeborener Ursprünglichkeit entsteht[2]). Dieser Gedanke des Werdens schließt für Kierkegaard das in den Augen der Spekulation seligmachende Trachten nach „Resultaten" von vornherein und grundsätzlich aus[3]). Darin, also unter Beibehaltung des Charakters des Werdens kann sich allein das „Positive" einer wissenschaftlichen Philosophie offenbaren.

Es ist offensichtlich, daß Kierkegaards Existenzbegriff in seiner Formulierung als immer im Werden befindlich, zugleich im gewissen Sinn als Zeitbegriff figuriert, freilich als ein Zeitbegriff, der sich unter der Reihe der vorliegenden naturwissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Zeitbestimmungen recht eigenartig und einsam ausnimmt, eigenartig durch seine folgenreiche Ausgestaltung und durch seine nicht zu verkennende ethische Akzentuierung. Aber halten wir sein Konkretum noch einmal fest: Der Mensch qua Existierender ist stets im Werden befindlich.

Das ist die Grundlage einer noch genaueren Entwicklung von Kierkegaards Erkenntnistheorie. Sie liegt in der Begründung der zwei Sätze:

1. Ein logisches System kann gegeben werden.
2. Ein System des Daseins aber kann nicht gegeben werden[4]).

---

1) VI, 166. — VI, 161.
2) VI, 166c.
3) VI, 162.
4) VI, 185.

Wer geneigt ist, gegenüber dem Kierkegaardschen Modus seiner Intentionen nach Konkretion jegliches Seienden um seiner doch teilweise recht kraftvollen Aufzeigung der empirischen Seinsverhalte willen gewisse Konzessionen zu machen, der wird sich eine gewisse Sympathie gegenüber den beiden genannten Thesen von vornherein nicht versagen können. Also es soll ein logisches System konstruiert werden. Dabei ist es für Kierkegaard immer eine selbstverständliche Voraussetzung, daß ein System eben deshalb System ist und im erfüllten Sinn System genannt wird, weil ihm die Bestimmung des Fertigen, des Abgeschlossenseins zukommt. Ohne Zweifel können wir eine zusammenhängende Reihe allgemeine Bestimmungen entwickeln, die für unser Denken Gültigkeit haben. Die Möglichkeit zur Konstruktion eines logischen Systems darf man der Spekulation ruhig einräumen. Aber daß es sich wirklich nur um ein solches bemühe![1]) Daß sie es peinlich vermeide, etwas aufzunehmen, „was nicht gleichgültig ist gegen die Existenz!“ Das logische System darf auf keinem Fall eine Mystifikation sein, wo der Verhalt des Daseins, der nicht zum Bereich des Logischen gehört, hinterlistig eingeschmuggelt wird. Hegels Beispiel hat die Einschärfung dieses Kanons notwendig gemacht.

Doch womit beginnt eigentlich die Logik! Es zeigt sich hier eine eigentümliche Dialektik des Anfangens, die klar gemacht werden muß. Das System, heißt es, fängt mit dem Unmittelbaren an. Die oratorisch Veranlagten in der Reihe der Spekulation belieben sogar zu sagen, mit dem „Allerunmittelbarsten“, obschon, nebenbei bemerkt, die vergleichende Reflexion, die darin liegt, für den Anfang gefährlich werden könnte. Bei einem näheren Zusehen jedoch ergibt sich, daß das beginnende System, das also mit dem Unmittelbaren beginnen will, selbst nur durch eine Reflexion erreicht wird. Es muß ja doch eine Reflexion vorangegangen sein, ehe man wirklich zum Unmittelbaren gelangt. Diese Reflexion kann nicht sorgfältig genug sein, damit auch wirklich der Anfangspunkt der Logik durch das Unmittelbare dargestellt wird[2]).

1) VI, 194 ff.
2) VI, 189.

Hier liegt offenbar eine Abwandlung des Cartesianischen Prinzips qua dubitare vor. Aber wann und wie macht man mit dieser Reflexion ein Ende, so daß die Philosophie und die Logik anfangen kann?[1]) Diese Fragestellung des Johannes Climacus treffen wir wieder in der Nachschrift seiner „philosophischen Brocken“ an[2]). Die Sache ist, daß eine Reflexion sich nicht selbst zum Abschluß bringen kann. Ist es nicht ein schlagendes Argument für sein allseitiges Drängen auf auf die konkrete Erfassung aller Seinsverhältnisse, wenn er anstelle des fragwürdigen und nicht aufzeigbaren „absoluten“ Anfangs bei Hegel und seiner Schule, den Akt eines Entschlusses, den „Sprung“ eines Existierenden vorschlägt, der der Reflexion ein Ende macht und mit der Logik anfängt? „Wie, wenn wir so anstatt des Geredes oder Träumens von einem absoluten Anfang, von einem „Sprung“ redeten?“ Höffding glaubt gegen Kierkegaard bemerken zu müssen, daß das Anfangen nicht mit so großen Schwierigkeiten behaftet sei[3]). In der Tat richtig, wenn man es so wie er macht! Wie es scheint, hat er die von Kierkegaard aufgerichtete Warnungstafel übersehen oder ihren Inhalt nicht verstanden oder nicht für beachtlich gefunden. Diese besagt nämlich: In einem logischen System vermeide man es peinlich, etwas aufzunehmen, was nicht „gleichgültig ist gegen die Existenz“, also was der Dialektik des Daseins unterworfen ist in ihrer Figuration als Synthese und Werden. Überhaupt kann man bei Höffding m. E. nicht den Verdacht unterdrücken, daß die von ihm in seinem interessanten Vorwort bemerkte zwanzigjährige Unterbrechung seiner Beschäftigung mit Kierkegaard der straffen Geschlossenheit und der quellenmäßigen Sorgfalt nicht allzu dienlich gewesen ist. Manches wird von ihm übersehen. Seine Untersuchung ist an manchen Stellen unerlaubterweise fragmentarisch, abgesehen von dem peinlichen Zug, daß man so und so oft das Kierkegaardsche Gut nur als Sprungbrett zur Entwicklung

1) Diese dialektische Schwierigkeit ist freilich für die Spekulation kein Hindernis gewesen.

2) Dazu und zum Folgenden cf. VI, 187 ff.

3) S. Höffding S. 68.

und Empfehlung seiner „Kategorienlehre“ („Der menschliche Gedanke“. Deutsche Übersetzung 1911) benützt sieht.

Die von Kierkegaard empfundene Schwierigkeit der Dialektik des Anfangs hängt zusammen mit der Frage der Bewegung, jene Frage, die Kierkegaard so oft beschäftigt hat. Wenn Hegel darin recht hätte, daß die Übergänge, an denen die Weltgeschichte so reich ist, von einer Idee zu einer entgegengesetzten, mit logischer Notwendigkeit vor sich gingen, dann würde man sich allerdings den Inhalt der Weltgeschichte dadurch aneignen können, daß man die Logik auffaßte, durch die die geschichtlichen Übergänge, die „Bewegungen“ stattgefunden haben. Deshalb kommt alles darauf an, unwiderleglich darzutun, daß diese Übergänge nicht mit logischer Notwendigkeit geschehen sind. Nun leugnet Kierkegaard, daß die ganze Welt unter dem Gesetz der Bewegung stehe. Das hat ja schon Schelling mit gutem Recht auszudrücken versucht. Auch Trendelenburgs Verdienst ist ebenso an die Kategorie der Bewegung geknüpft, die nach ihm für die objektive Welt und das subjektive Denken gemeinsam gilt und unter der beide aufgefaßt werden sollen. Kierkegaard leugnet aber, daß die Bewegung in die Logik hineingehört. In der Logik ist kein Werden, da wird nichts. Das womit die Logik sich beschäftigt, steht fest, so daß es ist, was es ist und nicht plötzlich anfängt, das Entgegengesetzte zu sein. In der Geschichte kann es durch einen von den großen Umschwüngen geschehen, daß das für wahr Angenommene als falsch erscheint. Aber das, womit die Logik zu tun hat, muß unveränderlich sein, muß bleiben was es ist. Sonst kann die Logik nichts mit anfangen.

Doch wie dem auch sei, neben dem Satz von der Möglichkeit eines logischen Systems gehört der andere, der die Unmöglichkeit eines Daseinssystems betont. Damit holt er zu einem vernichtenden Schlag gegen das „System“ aus, das den Boden der konkreten Wirklichkeit verlassen hat. Der Systembegriff ist ihm gewissermaßen der Inbegriff der Hegelschen Intentionen und seiner an ihn anknüpfenden Schule. Wer den Systemcharakter des Daseins behauptet, beweist damit aufs Beste, wie ferngerückt er den konkreten

Seinsverhalten der Empirie ist. Aus zwei Gründen scheint ihm diese Feststellung unabweisbar und mit Notwendigkeit zugegeben werden zu müssen[1]).

Zum Ersten: Wenn es mit dem Satz, daß alles im Dasein und das Dasein selbst in der Entwicklung, im Werden begriffen ist, seine Richtigkeit hat, so ist ohne Weiteres evident, daß kein System des Daseins gebildet werden kann, denn ein „System" setzt immer das Stadium der Abgeschlossenheit voraus. Aber eben dieses entscheidende Merkmal muß, konkret gesehen, dem spekulativen wie jedem System fehlen. Zum andern: Man darf nicht, wie es der vor lauter Objektivität zerstreut gewordene Spekulant tut, übersehen, daß der, der ein Daseinssystem zu konstruieren unternimmt, ja selbst mit zum Dasein, das erklärt werden soll, gehört, also ebenso im Werden befindlich ist, wie das Dasein selber. Es fehlt also auch jenem Denker selbst, da er selber in der Existenz sich vorfindet, jener Grad von Abgeschlossenheit, der es ihm allein ermöglichen würde, die Ganzheit des Daseins systematisch zu übersehen, oder wie Kierkegaard sagt, „in Paragraphen einzusalzen". Und selbst, wenn man diesen Fall als möglich annehmen würde, so bleibt immer noch die andere notwendige Voraussetzung, die eben nicht zutrifft, daß das Dasein selbst abgeschlossen sein müßte. Man muß es ihm zugestehen: Sowohl auf Grund der Konstitution des Daseins wie der des existierenden Denkers selber bleibt immer ein Rest übrig. Für ein „System" aber darf kein Rest übrig bleiben, „nicht einmal so eine Lumperei, wie der existierende Herr Professor, der das System schreibt".[2])

Mit dem oben Gesagten ist aber nicht behauptet, daß es schlechthin seine Richtigkeit hätte, den Systemcharakter der Wirklichkeit zu negieren. Man ist zunächst verwundert, aus Kierkegaards Mund diesen Gedanken zu hören. Dieser Gedanke kommt überraschend und ist auch nur von seinen religiös-dogmatischen Voraussetzungen aus zu verstehen und man hat auch noch unter deren Konzession den Eindruck,

1) cf. dazu und zum Folgenden VI, 192 ff.
2) VI, 195 c.

daß dies ein unbemerktes Abbiegen von der von ihm sonst eingehaltenen Linie ist. Also das Dasein selbst sei dennoch ein System — für Gott, der „außerhalb des Daseins und doch im Dasein ist, der in seiner Ewigkeit ewig abgeschlossen ist und doch das Dasein in sich schließt“ [1]). Aber der spekulierende Geist steht nicht außerhalb der Existenz. Also für Gott ist das Dasein ein System. Heißt das nicht, daß es konkret gesehen, so möchte man Kierkegaard fragen, von den ausgesprochenen Existenzverhältnissen des Menschen aus eben kein System des Daseins gibt? So dient diese so überraschende These, im Grunde genommen nur zur Bestätigung der obigen: Ein System des Daseins ist ein Trug.

In typischer Weise läßt sich an diesem Punkt die Arbeitsweise Höffdings beobachten. Er fragt bei Kierkegaard an, wie denn Gott in seiner ewigen Abgeschlossenheit von der Existenz, von dem ganz im Werden befindlichen Dasein wissen könne, da sich ja Existenz ohne Bewegung nicht denken lasse [2]). Hätte Höffding nicht übersehen, was VI, 193 steht, nämlich, daß Gott in seiner Ewigkeit ewig abgeschlossen ist, und doch das (im Werden befindliche) Dasein in sich schließt“, und hätte er sich vor allem näher beschäftigt mit Kierkegaards Werk „Leben und Walten der Liebe“ [3]), so hätte er leicht einsehen können, daß man Kierkegaard wahrlich nicht den Vorwurf eines doch etwas schülerhaften Denkfehlers zu machen braucht.

Weil die spekulative Philosopie absieht von der Konkretheit des Werdens im Kreis des Daseins, darum hat bei ihr die Doktrin von der Deduktionsmöglichkeit und der dialektischen Notwendigkeit zentrierende Bedeutung. Der rückwärts gewandte, den weltgeschichtlichen Prozeß umspannende Blick des Spekulanten entdeckt überall nur strenge Notwendigkeit. Ganz ausgeschlossen ist die Überlegung, daß auch anders die Dinge hätten verlaufen können. Johannes Climacus gibt zu bedenken, wie unmöglich es sei, das

1) cf. VI, 193.
2) Höffding S. 71 b.
3) „Erbauliche Reden“ Band III.

Vergangene, als ob es nicht im Werden gewesen wäre, zu einem Notwendigen zu machen, und wie sehr man sich täusche, sofern man es durch eine bestimmte Art der Auffassung in ein Nichtkontingentes verwandle. „Sollte das Vergangene durch die Auffassung notwendig werden, so gewönne das Vergangene, was die Auffassung verlöre; denn diese käme dazu, etwas anderes zu sein, und das ist eine törichte Auffassung. Wenn das Aufgefaßte in der Auffassung verändert wird, so wird die Auffassung zu einem Mißverständnis. Ein Wissen des Gegenwärtigen gibt diesem keine Notwendigkeit; ein Vorauswissen des Zukünftigen gibt diesem keine Notwendigkeit . . . .; ein Wissen des Vergangenen gibt diesem keine Notwendigkeit; denn alle Auffassung und alles Wissen hat nichts zu geben".[1]) Weiter behauptet die Zeitphilosophie die Identität von Denken und Sein und verrät damit, wie sehr sie die Wirklichkeit verflüchtigt. Denn sobald das konkrete empirische Sein in Betracht kommt, ist es um das Recht einer Gleichsetzung der beiden Größen geschehen. Es zeigt sich ja, daß das Subjekt wie der Gegenstand der Erkenntnis sich im Werden befindet. Die Existenz „spatiiert", ohne deswegen gedankenlos zu sein, das Denken vom Sein[2]). Weder dem Denkenden noch seinem Objekt eignet die Abgeschlossenheit, auf Grund deren allein die Einheit von Denken und Sein ausgesagt werden dürfte[3]). Indem die Spekulation über diese Tatsache vornehm hinweggleitet, schwelgt sie in der illusionären Vorstellung, ein System des Daseins bieten zu können.

Damit sind wir wieder zum Ausgangspunkt dieses Teiles zurückgekehrt. Kierkegaards Existenzbegriff nicht verstanden zu haben, heißt ihn selbst nicht verstanden zu haben. Er ist in der Tat ein Zentralbegriff seines Philosophierens. Er gibt den Ausschlag für das Verständnis seiner erkenntnistheoretischen Intensionen. Der Existenzbegriff ist sein Kampfmittel und seine Parole für die Erfassung konkreter Wirklichkeiten und gegen die objektivierenden und damit von

1) VI, 73.
2) VI, 207.
3) VI, 265.

der Existenz absehenden Tendenzen der Zeit. Mit dem Begriff der Existenz hat er in erkenntnistheoretischer Hinsicht sein Bemühen um Konkretion jegliches Seienden nachhaltig zum Ausdruck gebracht und durch einen bestimmten Gebrauch und abgegrenzten Begriff ein für allemal konstituiert.

IV. Abschnitt.

Die Konkretion in ethisch-religiöser Hinsicht.

1. Kapitel.

Allgemeine Bestimmung.

Schon im vorhergehenden Abschnitt machte sich immer wieder einmal ein starker, ethischer Akzent bemerkbar. Das ließ sich auch in unserer erkenntnistheoretischen Untersuchung nicht vermeiden, weil er zu sehr mit dem Wesen der Kierkegaardschen Interesses verbunden ist und deshalb notwendig an jeder entscheidenden Stelle seines Schriftums zum Vorschein kommen muß. Wir haben uns im Anfang des vorigen Abschnitts die normierende Grundlage in erkenntnistheoretischer Hinsicht klar zu machen versucht und deren Eigenart als „Existenzbezogenheit" bezeichnet. Auch hierin schon schwingt latent ein ethischer Ton mit. Dieses soll nur einer thematischen, zusammenhängenden Behandlung unterworfen werden, indem wir als Zielpunkt dieses Abschnittes formulieren: Seine Konkretion in ethisch-religiöser Hinsicht.

Der Begriff „ethisch-religiös" hat seine Schwierigkeiten, da sein unmittelbares Verständnis durch eine recht mannigfaltige Tradition belastet und Mißverständnissen ausgesetzt ist. Wir bemerken zunächst so viel, daß „ethisch-religiös" nicht zu identifizieren sei mit dem zweiten und dritten Stadium in Kierkegaards „Stadien auf dem Lebenswege" und in „Entweder — Oder" und in der „Abschließenden Nachschrift". Kierkegaard hat ja bekanntlich in diesen seinen Werken drei „Sphären" in vollendetster dichterischer Gestaltungskraft

entwickelt — man denke nur an das wundervolle Idyll „in vino veritas“, das einen Vergleich mit dem platonischen Symposion wahrlich nicht zu scheuen braucht —, von denen irgend eine für den Ablauf des menschlichen Lebens in Betracht kommt und und die die grundsätzlichen geistigen Möglichkeiten des Lebens enthalten. Mit ungeheuerer psychologischer Geschmeidigkeit hat er in den oben genannten pseudonymen Schriften eine vergleichende Lebensphilosophie dargeboten, in der all die verschiedenen Lebensanschauungen, mit denen er als möglichen rechnet, in erdichteten Individualitäten verkörpert und dargestellt und scharf gegeneinander abgegrenzt werden[1]). Es geht über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus, deren gegenseitiges Verhältnis zu diskutieren. Es darf dafür auf Geismars eindringende Untersuchung verwiesen werden[2]). Unter „ethisch-religiös“ meinen wir vielmehr seine eigene Lebensphilosophie, die er selber praktisch betätigt, unter Absehen von seiner dogmatischen Voraussetzung.

Kierkegaard kommt alles nur auf das Ethische an. Ethisch zu handeln, ethisch zu werden, es gibt nichts, was ihm wichtiger erscheint. Seine ganze Erkenntnistheorie hat er im Grunde genommen unter diesem Aspekt gebildet. Sie erfährt ihre vollendetste Konkretion eben durch die Ethik, die er betätigt und fordert. Die Ethik ist das Herzstück seines ganzen Philosophierens. Seine Ethik mit ihrem religiösen Einschlag ist der Brennpunkt seines ganzen Diktums. Ihr gilt all sein Bemühen. Unermüdlich versteht er es, in immer wieder neuen Variationen bei sämtlichen Problemen das Ethische als das Entscheidende zentrieren zu lassen. Von diesem Punkte aus konnte er zum gewaltigsten Schlage gegen die Spekulation ausholen, die in ihrer fragwürdigen, „zerstreuten“ Objektivität ganz und gar vergessen hatte, die Ethik in ihr System aufzunehmen. Schon deshalb ist für ihn

1) cf. dazu VII, 175: „Ex gibt drei Existenzsphären: eine ästhetische, ethische und religiöse. Diesen entsprechen zwei Konfinien: Ironie als Konfinium zwischen dem Ästhetischen und Ethischen; Humor als das Konfinium zwischen dem Ethischen und Religiösen“.

2) E. Geismar: S. Kierkegaard: Der Dichter der Stadien. Teil 2.

ihr Weg unmöglich. „Das Dasein ist in der Ethik daheim", so betont er immer wieder[1]). Der beständige Umgang mit dem Weltgeschichtlichen macht untauglich zum ethischen Handeln, zum Ethischsein[2]). Wie der spekulative Philosoph schon in seiner Gedankenauffassung des Wirklichen auf bedenkliche Art von der Zeit abstrahiert und wie vorhin bemerkt, allein dadurch zu einem in sich geschlossenen „System" zu gelangen vermag, so sieht er auch in seinem praktischen Verhalten auf geradezu verhängnisvolle Weise von ihr ab, indem er nämlich die ethischen Forderungen des Augenblicks übersieht und fälschlicherweise „in der Ewigkeit" lebt. Die Menschen dieser Zeit sind so objektiv und „weltgeschichtlich", daß sie die erste Pflicht des Lebens, ja in einem gewissen Sinne überhaupt die Pflicht und das Leben gänzlich vergessen zu haben scheinen. „Die einzige Wirklichkeit, die es für einen Existierenden gibt, ist seine eigene ethische; von aller anderen Wirklichkeit weiß er nur; wissen aber ist ein Übersetzen in die Möglichkeit".[3]) Es läß sich mit gutem Grund sagen, daß die von ihm erstrebte Konkretion alles Seienden eigentlich darin kulminiert, daß er mit so großer Kraft und auf der ganzen Linie den ethischen Blickpunkt in Anschlag bringt für jegliches Sein wie für jegliches Handeln.

Es ist eine schwierige Aufgabe, Kierkegaard vom Gesichtspunkt der Ethik aus lebendig werden zu lassen, denn Kierkegaard selber hat in keiner Schrift seine ethische Position zusammenhängend dargelegt noch auch irgendwie wenigstens einen Aufriß seiner ethischen Struktur gegeben. Man ist also darauf angewiesen, sie aus dem Ganzen seines Schrifttums zu erschließen. Doch auch dies ist mit bedeutenden Hindernissen verbunden, nicht nur deswegen, weil die immer wieder von Neuem überraschende, plastische, dichterische Kraft seiner Bilder und die aufs Höchste gespannte Feinfühligkeit seiner psychologischen Experimente, die begriffliche Herausarbeitung der sich vorfindenden ethischen Elemente erschwert, sondern vor allen Dingen auch deswegen, weil

1) Z. B. 695a.
2) VI, 202c.
3) VII, 14d.

Kierkegaard nur selten in erster Person redet und sich dauernd hinter seine Pseudonyme versteckt. So muß man stets mit Sorgfalt sich die Frage stellen, redet hier Kierkegaard selber oder will er nur, wie so oft, eine geistige Lebensmöglichkeit aufzeigen.

Der Übersichtlichkeit halber gruppieren wir diesen Abschnitt um zwei Punkte. Von diesen zwei Punkten aus soll sein Ethos deutlich gemacht werden. In zwei Kreisen wollen wir die oben bezeichnete ethische Konkretion zur näheren Darstellung bringen.

2. Kapitel.

Die „Entscheidung" und „der Einzelne".

a)

Ein gewaltiger Unterschied besteht nach Kierkegaard zwischen der geistigen Entwicklung und der organischen Entwicklung. Das Geistesleben ist ganz anderen Bedingungen unterworfen als das Naturleben. Man kann z. B. ohne Zweifel das Wachstum einer Pflanze verstehen als die sukzessive Entfaltung dessen, was bereits im Keim in der Hauptsache vorhanden war. Innerhalb des Geisteslebens aber fehlt jegliche Einheit und Kontinuität. Die Behauptung einer Analogie wäre ein Verrat an der konkreten Wirklichkeit. Die von der romantisch-spekulativen Periode behauptete Kontinuität ist rein abstrakt und in Wirklichkeit illusorisch. Wollte man von einer Entwicklung des Geisteslebens reden, so könnte man es nur, wenn man von einer qualitativen Metamorphose spräche. Für das Denken gelten die gleichen qualitativen Distinctionen, wie für die einzelnen Stadien. Der Übergang von einem Stadium in das andere kann nicht kontinuierlich gedacht werden, sondern wie uns das konkrete Leben selbst immer wieder an Kreuzwegen zu Willensentscheidungen zwingt, nur vermittelt durch einen bewußten Willensakt, durch Entscheidung, durch einen Ruck, durch einen „Sprung" [1]).

1) cf. bes. VI, 178b. .

Das Leben stellt uns immer vor Entscheidungen, wir müssen immer zwischen zweien wählen. Dieser Gedanke, der im Interesse einer konkreten Existenz ungeheuer wichtig ist, drückt sich in seinem oft wiederholten Schlagwort „Entweder — Oder“ aus.

„Entweder — Oder!“ Das ist das berühmte Kierkegaardsche Stichwort, das er als Titel seines ersten großen Werkes wählt; die Bedeutung, die er ihm selber zulegt, damit manifestierend, und unter dem er den Gassenjungen in Kopenhagen bekannt ist. Im Munde des Ästhetikers ist es natürlich zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken, weil er mit ihm sein launisches Spiel treibt. Ihm ist es nur „ein Blinzeln mit den Augen, ein Schnippen mit den Fingern, ein coup de mains, ein Abrakadabra“[1]). Es unterscheidet die Haltung des Ästhetikers von der des Ethikers. Diesem ist es Ernst damit und macht das Sichentscheidenmüssen Not. Jener kennt noch vollzieht eine Wahl. Und doch ist „zu wählen ein eigentlicher und stringenter Ausdruck des Ethischen“[2]). Man darf sich nicht treiben und schieben lassen, um sich schließlich zu verlieren. Es gilt sich zur aktiven Tat aufzurufen. Der messerscharfen Kante des Entweder — Oder kann man nicht ausweichen, seine Forderung ist absolut. Vom Willen erheischt es eine klare Entscheidung. Schweigen ist Entwürdigung seines eigenen Existenzverhältnisses. Dabei ist zu bemerken, es kommt ihm gar nicht so sehr auf das W a s als vielmehr auf das W i e an. Die primäre Bedeutung der Wahl stellt sich in dem Faktum des Wählens selber dar und ist zunächst nicht geknüpft an ihre Bezogenheit auf ein bestimmtes Etwas, auf ein prominentes Objekt. Es handelt sich nicht um die „Wahl v o n etwas, noch um die Realität dessen, was gewählt wird, sondern um die Realität des W ä h l e n s“[3]). Und an einer anderen Stelle: „Es kommt in der Wahl nicht sowohl darauf an, daß man das Richtige wählt, sondern auf die Energie, das Pathos, den Ernst, womit gewählt wird“.[4])

1) II, 132.
2) cf. II, 139.
3) II, 148.
4) II, 139 f.

Freilich der Hegelianismus hat die Realität des Wählens aufgelöst, intem er lehrt, „daß die Sätze des Widerspruchs aufgehoben seien“ [1]).

Und wenn sich in der synthetischen Struktur des Daseins (s. o.) die größten Gegensätzlichkeiten einander gegenüberstehen, das frevelhafte, existenzwidrige Ziel der Mediation bringt es fertig, sie miteinander zu vermählen. Das strenge aut - aut opfert sich getrost einem et - et. Aber nein, ohne Wahl gibt es keinen Zugang zur ethischen Existenz. Wie ferngerückt der Ästhetiker dieser Bedingung ist, das beweist er auf Schritt und Tritt. Gegenüber einer Bitte um Beteiligung an einem politischen oder humanitär-gemeinnützigen Unternehmen wird er immer die Antwort haben: „Sie verkennen mich, meine hochverehrten Zeitgenossen, ich tue nicht mit, ich stehe draußen“. Wenn sich auch der Philosoph zu einer solchen Rede nicht hergibt — dazu ist er zu ernst —, so steht er doch tatsächlich „außer dem Spiel und tut nicht mit; er sitzt da und lauscht auf die Stimme der Vorzeit“. *Πάντα ῥεῖ*, das konkrete Leben mit. Die Bewegung des Werdens läßt sich nicht aufhalten, sie geht fort. Resultiert eben daraus, wie schon oben gesehen, seine konkrete Fassung der Existenz, so kann die daran anknüpfende Ethik nicht minder konkret sein. Nein, die Zukunft stellt ständig ihre Aufgaben. Sie gilt es zu lösen immer wieder von Neuem durch den Akt einer Entscheidung. Diese ethische Forderung wird auch nie zu irgend einem Zeitpunkt oder auf Zeit aufhören können, denn „so gewiß es eine Zukunft gibt, so gewiß gibt es immer ein Entweder — Oder“ [2]).

Ohne Zweifel „Entweder — Oder“ und die „Stadien“ beweisen zugleich Konkretheit seiner eigenen Existenz, aus der sie mit bedrängender Wucht erwachsen sind. Er hat sich so ziemlich in allen Schichten und Sphären des Lebens herumgetummelt. Es läßt sich bei ihm selber eine eigene höchst konkrete Lebensentwicklung nicht verkennen. Er weiß: „Der Wein muß gären, ehe er klar wird“. Diese seine innere Unklarheit scheint ihm insoweit unausweichlich

1) cf. zum Folgenden II, 142—147.
2) S. Angriff S. 438.

und natürlich zu sein. In seinem eigenen konkreten Lebensverlauf ist er immer durch eine neue Entscheidung bestimmt worden, durch die jeweilige Entscheidung für einen anderen modus vivendi unter Aufgabe des alten. „Nichts darf ihm fremd bleiben", sagt er von sich selbst[1]). Seine ganze bei ihm zu findende Konkretion ist aus seinem konkreten Erleben in Höhe- und Tiefpunkten herausgeboren. —

Wenn es stimmt, daß tatsächlich zwischen den einzelnen Lebenssphären, etwa zwischen der ästhetischen und ethischen nicht die Möglichkeit besteht, zu einem bequemen, gemütlichen, mediierenden Übergang der Kontinuität, sondern vielmehr so etwas wie eine hohe Mauer, über die man nicht in das andere Land hinübersehen kann und deren steile Höhe man nur überwinden kann auf Grund eines kraftvollen Entschlusses, so ist in der Tat die Etablierung seines „Sprunges" eine entsprechende Form der Konkretion in ethischer Hinsicht. Dem existentiellen Ethiker wird sich für den Sachverhalt der absoluten Distraktionen zwischen den einzelnen Sphären als der beste Ausdruck tatsächlich der „Sprung" empfehlen, eben als Ausdruck für die ethisch jeweilig notwendige metabasis eis allo genos[2]). Auch „die Entscheidung *καθ' ἐξοχήν* für das Christliche" hat die entscheidende Figuration des Sprunges[3]). Gerade hierbei offenbart sich der Charakter des Sprunges in seiner feinsten Form. Hier ist er zugleich am schwersten, kostet am meisten Überwindung und Qual. In einem noch höheren Sinn ist er hier ein Sprung ins Dunkle, das die ausgebreiteten Hände verbirgt.

Die Entscheidung ist das Problem, das das „System" nicht begriffen hat[4]). Kein Wunder, wenn man auch den konkreten Gegensatz zwischen Logik und Leben nicht unbestechlich respektiert[5]) und der Konkretheit zum Trotz die Bedingungen, die für die Welt der Logik gelten, auf die Existenzverhältnisse des individuellen Lebens überträgt. Der

1) S. Angriff S. 438.
2) cf. VI, 189,—VI, 190 auch VI, 178 f.
3) VI, 183.
4) cf. VI, 116 d.
5) cf. VI, 200.

Umkreis der konkreten individuellen Existenzmöglichkeiten zeigt Sich-Widersprechendes. Jeder Versuch, die Widersprüche innerhalb des individuellen Lebens in die Harmonie einer höheren Einheit auflösen zu wollen, ist ein Verstoß gegen das artbesondere Wesen des ethischen Lebens. Die Widersprüche sind da, um zwischen ihnen zu wählen, um ethisch zu werden. Daß man Widersprüche konstatieren muß, besagt zunächst nur, daß einander entgegengesetzte Möglichkeiten vorliegen. Nur durch des Menschen eigene entscheidende Wahl wird die Möglichkeit in eine das Leben bestimmende Wirklichkeit verwandelt. Nur darin ist und wird er ethisch. Es steht dem Menschen frei, zu wählen oder zu verwerfen. Aber sich entscheiden muß er. Soll nicht der ganze Ernst des persönlich-ethischen Lebens sich verflüchtigen, so muß man den Menschen und sich selbst zwingen, einem unbestechlichen scheidenden „Entweder — Oder" stille zu halten, das keinem Kompromiß Raum läßt. Er muß sich selber entscheiden. Hier gibt es keinen Ausweg. Diese Entscheidung ist auch nicht genereller Art, d. h. es kann sie weder einer für einen anderen noch der Einzelne sie ein für alle mal treffen. Ihre „Reduplikation" ergibt sich für den Existierenden als ethische Pflicht.

So heißt denn für Kierkegaard „existieren" zugleich auch zur Entscheidung, zur Wahl, zum Sprung aufgerufen sein. Wenn er von „Existieren" redet, so will er auch diese Momente mit einbezogen wissen in seinen zentrierenden Begriff des Existentiellen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Kierkegaard dadurch in ethischer Hinsicht den im Dasein sich vorfindenden Gegebenheiten, nämlich insofern, als im Dasein Widersprüche zu konstatieren sind, die sich als streng von einander zu unterscheidende Lebensmöglichkeiten darstellen, beredten Ausdruck verliehen hat. Seine ethische Forderung des Sprunges ist nicht etwa, wie man schon gemeint hat, eine dichterische Allüre[1]), sondern ist vielmehr den oben aufgezeigten Existenzverhältnissen durchaus kon-

1) Wie sich ja tatsächlich bei ihm gelegentlich solche finden, wie z. B. die, daß er oft bei seinen Argumentationen „gesetzt" oder „gesetzt den Fall" sagt und dabei doch meint: im Ernst.

form und legt damit Zeugnis ab für sein gelungenes Bemühen um konkrete Erfassung jeglichen Seins.

b)

Soll aber der Sprung ein wirklicher Sprung sein und soll die Entscheidung eine grundsätzliche, gewissermaßen eine Entscheidung zwischen Leben und Tod, und die Wahl mit aller Wahrhaftigkeit und mit allem Ernst durchgeführt werden, so wird es nicht anders sein können als so, daß ein jeder ganz persönlich für sich allein, eigenständig, und in der Isolierung sie zu vollziehen hat. Kierkegaard pflegt das mit folgenden Worten auszudrücken: Du sollst ein „Einzelner" oder „Der Einzelne" sein. Es erweist sich somit in diesem Zusammenhang als notwendig, den Begriff des Einzelnen einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Ihm, und dem darunter Gemeinten gilt im Folgenden unser Interesse.

Die überragende Wichtigkeit dieses Begriffes kann schon aus seinem eigenen Urteil über dessen konstanten Gebrauch erhellen: „An die Kategorie „der Einzelne" ist meine etwaige Bedeutung unbedingt geknüpft."[1]) Die Formulierung „ethische Bedeutung" leidet an einer kleinen Unklarheit. Er meint wohl genauer ausgedrückt: Seine mögliche geschichtliche Bedeutung sei aus ethischem Gesichtspunkt unbedingt an „den Einzelnen" geknüpft. In dieser Kategorie liegt auch in Wirklichkeit eine ganze Lebens- und Weltanschauung konzentriert. „Jener Einzelne, den ich mit Freude und Dank meinen Leser nenne", das sind die Worte, die er stereotyp im Vorwort zu jeder Sammlung erbaulicher Reden wiederholt. Er will es mit dem Einzelnen zu tun haben im Gegensatz zum Publikum. Mit dem Begriff des Einzelnen bezeichnet er den Beginn seiner Schriftstellerei unter eigenem Namen[2]). In dem Begriff der Einzelne spricht sich so recht sein ethisches Hauptinteresse aus. Seine ethischen Intentionen ließen sich alle von diesem Mittelpunkt aus verdeutlichen. „Das Ethische schließt sich augenblicklich um den Einzelnen mit

1) Angriff 398. 472 ff.
2) cf. X, 14 u. 15. Angriff 398.

der Forderung an ihn, daß er ethisch existiere. Es schwadroniert nicht von Millionen und Generationen, es nimmt die Menschheit nicht aufs Geratewohl, ebensowenig wie die Polizei nicht die reine Menschheit arretiert. Das Ethische hat es mit dem Einzelnen zu tun, und wohl gemerkt, mit jedem Einzelnen.“ Das Ethische isoliert augenblicklich den Einzelnen, mit der Forderung, daß er ethisch existiere[1]). Er bezeichnet den Begriff des Einzelnen als die „Kategorie des Geistes, der geistigen Erweckung“[2]).

Es scheint zunächst in diesem Begriff nicht wesentlich mehr zu liegen, als eine möglichst starke Hervorhebung der Tatsache, daß die Frage nach dem Christentum nicht unpersönlich und nur theoretisch sein darf, sondern daß sie, wenn sie wirklich der Erweckung eines neuen Lebens dienen soll, als eine sensu eminenti persönliche Sache behandelt werden muß. Es meldet sich bei uns die Frage, ob ein derartiger Gedanke neu genannt werden kann. Offenbar nicht, da er unlöslich mit jedem ursprünglichen Christentum verbunden ist, in welcher Form des Glaubens auch immer es uns entgegen treten mag. Wenn Kierkegaard bestimmt die Erklärung abgibt, der Einzelne sei die für das Christentum entscheidende Kategorie, auch die für die Zukunft des Christentums entscheidende Kategorie, mit der das Christentum steht und fällt[3]), so scheint er folglich nur eine selbstverständliche von keiner ernsten christlichen Anschauung bestrittene Wahrheit auszusprechen und es liegt scheinbar eine bedenkliche Überhebung in dem Anspruch, den er macht, der Erste und Einzige zu sein, der es überhaupt verstanden habe, diese Kategorie in der Christenheit richtig anzuwenden[4]). Tatsächlich bedeutet dieser Begriff jedoch mehr, als Kierkegaard in diesem Zusammenhang selbst ausdrücken konnte und wollte. Wenn er im Zusammenhang mit der schon oben angeführten Stelle[5]) den Begriff des Einzelnen als den konzentrierten Ausdruck einer ganzen Weltanschauung festlegt,

1) VII, 18.
2) cf. X, 95.
3) cf. X, 95 ff.
4) X, 97.
5) X, 15.

so tut er das mit gutem Grund. Seine eigene in seinem Schrifttum niedergelegte Anschauung des christlich-ethischen Lebens liefert den Beweis dazu. Der Begriff des Einzelnen enthält also weit mehr und bedeutet dabei etwas viel Spezifischeres, als das Wort als solches sagt. Die von ihm geforderte Notwendigkeit eines persönlich-ethischen Verhältnisses zum Ewigen hat damit ihren schärfsten Ausdruck gefunden und es stimmt einfach nicht, wenn er die Aufgabe seiner Werke nur darauf beschränkt sehen will, „Schwierigkeiten zu machen“ oder „aufmerksam zu machen“ [1]).

„Der Einzelne“ ist die Kategorie, durch die in ethisch-religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß [2]). Eben dies hat die Zeit verlernt als Folge des Einflusses der Romantik und der Spekulation. Man ist auf dem Wege zum Kloster — unterwegs besucht man den Venusberg; man ist auf dem Wege zum Venusberg — unterwegs betet man in einem Kloster. Die Zeit will im Theater erbaut und in der Kirche ästhetisch ergriffen sein, sie will sich von Romanen bekehren lassen und Erbauungsschriften genießen, sie will den Philosophen auf der Kanzel und den Pfarrer auf dem Katheder haben [3]). Dieser Geist der Zeit hat den Ernst des persönlichen Lebens aufgelöst. Keiner wagt, der Einsame zu sein, alle verstecken sich in der Masse. Der Eine ist nicht mehr zu finden — bloß alle. Die unpersönliche, verantwortungslose Masse ist das einzige Subjekt, das die Zeit besitzt. Die Majorität ist die Instanz, die entscheidet, was Wahrheit sei und was nicht.

Aber das Ethische hat die Eigentümlichkeit, daß es immer nur den Einzelnen ergreift. Ethik und der Einzelne gehören zusammen. Beide lassen sich nicht voneinander trennen. Das Ethische stellt sich in dem Einzelnen dar. Das Ethische läßt sich nur von dem einzelnen Subjekt realisieren [4]). Welche scharfen Worte kann er finden in seiner Beilage zu seiner Schrift „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schrift-

1) X, 25. 166.
2) X, 92.
3) cf. I, 35.
4) VII, 18.

steller“ gegen die „Menge“, gegen das „Publikum“! Menge und unethisches Sein scheinen bei ihm beinahe wechselnde Begriffe zu sein. „Die Menge ist die Unwahrheit“, weil sie nie im eigentlichen Sinn zu einer ethischen Existenz kommen kann[1]). „Die Menge“ ist für ihn ein rein formaler Begriff und nicht das, was man sonst unter „Menge“ versteht, womit man eine gewisse Qualifikation zu verbinden pflegt. „Menge“ heißt für ihn soviel, wie die Zahl, das Numerische. Ein Numerus von Adeligen, von Millionen, von Großwürdenträgern müßte nach ihm genau so als „Menge“ bezeichnet werden, sobald es darauf ankäme, durch das Numerische zu wirken[2]). Nebenbei bemerkt: Kierkegaard ist natürlich nicht so kurzsichtig, um für gewisse weltliche Zwecke die Bedeutung der Menge zu negieren. Da kann sie natürlich auch nach ihm sehr wohl die entscheidende Bedeutung haben und die Instanz sein. Doch davon will er gar nicht reden. Ihm kommt es vielmehr in dieser seiner Rede auf die Herausarbeitung des Ethischen an, auf das Ethisch-Religiöse, auf die „Wahrheit“ und darauf, daß ethisch-religiös gesehen die Menge die „Unwahrheit“ ist, wenn sie die Instanz für die Wahrheit sein soll[3]). Nein, das „Geschlecht“ ist ein Phantom. So gewiß es ist: „Der Mensch ist er selbst und sein Geschlecht“, so gewiß ist der abstrakte Begriff der „Menge“ oder „das Geschlecht“ ein phantastisches Medium. Alle Vorkommnisse, die dem geistigen Leben Wert verleihen, spielen sich in der Tat nur in den einzelnen Individuen ab. Sie sind die Realitäten, in denen die großen Entscheidungen, die das Dasein in seinem konkreten Vollzug bestimmen, vor sich gehen. Dabei ist zu beachten, daß nur jeder für sich selbst unmittelbar Realität ist[4]). „Die eigentliche ethische Wirklichkeit ist die einzige Wirklichkeit des Individuums“. Welcher Satz könnte es deutlicher machen, daß es mit der Behauptung stimmt: Sein ganzes philosophisches Schaffen verläuft durchaus unter einem ethischen Axiom? Die eben

1) cf. dazu X, 80—86. Diese Stelle ist besonders geeignet, um zu zeigen, wie treu er seinem sokratischen Vorbild ist.

2) cf. dazu X, 81. Anm.

3) cf. dazu X, 79. Anm.

4) cf. VII, 18b.

angeführte Stelle macht es uns auch deutlich, daß er beim Begriff des Einzelnen, nicht einen einzelnen Ausgezeichneten im Auge hat, sondern daß jeder dieser Einzelne sein kann und sein soll. Dieser Einzelne weiß auch — auch das übersieht er nicht um seiner bis in das Kleine hineingehenden ethischen Konkretion willen —, daß es gefährlich ist über eine rechte, gewonnene Erkenntnis unnötig Zeit verstreichen zu lassen. So „kommt die Erkenntnis aus dem Kochen". Daß man sofort handle, daß man sofort beginne, darauf kommt es an! Weil aber zwischen einer gewordenen Erkenntnis und unserer Handlung eine — wenn auch nur kurze — Pause eintritt, daher versteht es sich, daß sie sich nicht äquivalent zueinander verhalten. Ihr Verhältnis ist nicht das eines treuen und sorgfältigen Abdruckes zu seinem Urbild, sondern das des „Löschpapiers zur Schrift auf der es gelegen hat".

Wie für ihn Existieren hieß zur Entscheidung aufgerufen sein, so kann er geradezu vom Begriff des Einzelnen sagen: „Existieren bedeutet vor allem ein Einzelner sein."[1]) Die eklatante und umspannende Stellung seines Existenzbegriffes kann uns allmählich immer deutlicher werden. Er ist in der Tat ein Zentralbegriff des Kierkegaardschen Denkens. Das können wir auch von diesem Punkt aus deutlich erkennen. Er ist der Schlüssel zum Verständnis des Kierkegaardschen Werkes und stellt zugleich sein ganzes Schaffen unter den Akzent einer eindringenden Konkretion.

Nach Hegel war im Gegensatz zu dieser eigentümlichen Konstitution des Begriffes des Einzelnen die Ethik wesentlich sozial. Die ethischen Lebenssphären waren die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat, wo allgemeine Regeln gelten und wo das einzelne Individuum nur ein Moment ist. Mit dieser Auffassung nun hat Kierkegaard restlos gebrochen und zwar wie wir nun im Folgenden klar machen wollen wesentlich aus religiösen Gründen. Das muß überhaupt gesagt werden: Kierkegaard kennt das Ethische wie es in alten und modernen philosophischen Ethiken entwickelt zu werden pflegt, überhaupt nicht. Er kennt nur

1) VII, 23.

das Ethisch-Religiöse. Dies hängt bei ihm damit zusammen, daß bei ihm alles Religiöse in religiöser Ethik aufgeht. Obschon sich bei ihm ganz bestimmte dogmatische Voraussetzungen finden[1]), treten sie dennoch vollständig in den Hintergrund zurück. Sie werden niemals thematisch. Für ihn konstituieren sie kein besonderes Verhältnis. Seine religiöse Ethik ist ausschlaggebend am Willen orientiert und dessen Verhältnis zum Absoluten. Der Wille wird vom Anfang bis zum Ende in Beschlag genommen, sodaß etwa für Kontemplation und Mystik bei ihm kein Raum übrig bleibt. Er will das persönliche Gottesverhältnis in seine absolute Geltung einsetzen. Und das hat er erreicht durch seine Etablierung des Einzelnen. Ein Einzelner wird man nämlich auch und vornehmlich durch das Verhalten zum absoluten Telos.

Nach der in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" gegebenen Auffassung bekommt das Ethische seinen eigentlichen Gegenstand, sein absolutes Ziel erst durch das Religiöse, wie dieses andererseits wesentlich ein Leben im Streben, Wollen und Handeln ist. Was ihn anzog und bewegte, das waren in erster Linie diese ethisch-religiösen Fragen oder mit Kant zu reden die großen Fragen: Was soll ich tun, was darf ich hoffen. So ist der „Einzelne" auch die christlich entscheidende Kategorie[2]). Die Grundverwirrung, was man den Sündenfall der Christenheit nennen könnte, das ist diese: daß diese von Jahr zu Jahr, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, von Jahrhundert zu Jahrhundert Gott das Eigentumsrecht an das Christentum wegschmuggeln und sich in den Kopf setzen wollte, das Menschengeschlecht habe das Christentum selbst oder fast wie selbst erfunden. So wie dem Staat herrenlos gewordenes Gut nach einer gewissen Anzahl von Jahren zufällt, wenn sich kein Eigentümer meldet, so denkt das „Geschlecht", — durch sein triviales Wissen um das Christentum als etwas, das nun einmal da ist, verwöhnt, — ebenso: Gott hat schon lange nichts mehr als

1) Diese hat Bohlin aufgezeigt in seinem glänzenden Werk: „Kierkegaards dogmatische Anschauungen" 1927.

2) X, 95c. f.

Herr und Eigentümer von sich verlauten lassen. So ist das Christentum eben uns zugefallen. Wir können es jetzt ganz abschaffen oder, was sich vielleicht noch mehr empfiehlt, es nach unseren Bedürfnissen als unser Eigentum und Erfindung zurecht stutzen. So soll das Christentum nun zusehen, wie es, um Eingang zu finden, mit Hilfe von „Gründen" die Zeit, das „Publikum", das „Geschlecht", die „Menge", diese „geehrte Versammlung" usf. befriedige. Diese Gedanken, die in etwas ironischer Form aufs Neue seine konkrete Erfassung eines wichtigen Verhaltes, in diesem Falle eines religiösen Verhaltes beweisen, machen es klar: Mit der Kategorie des Einzelnen steht und fällt das Christentum[1]). Der Einzelne ist von der absoluten, religiösen d. h. für Kierkegaard christlichen Wirklichkeit unendlich in Anspruch genommen. Durch sie erfährt er die entscheidende Anrede, die sein konkretes Leben zu bestimmen hat. Auf sie allein hat er zu hören. Sie allein gilt es unbedingt zu respektieren auch im Verhältnis zu einer umgebenden endlichen Welt und einem Kreis relativer Zwecke, die ihr entstammen[2]). Das ist für den Einzelnen eine schwierige Aufgabe, da zwischen dem absoluten und relativen Telos ein gähnender Abgrund liegt und weil sich noch dazu in dem Einzelnen der unmittelbare Trieb bemerkbar macht, in den relativen Zielen aufzugehen, sich ihnen absolut hinzugeben. Damit ist eine Not, ein Leiden für den Christen gegeben. Von hier aus muß sich ebenfalls ergeben, daß das Christentum, das für ihn also ausschlaggebend sich an einem ethischen Blickpunkt orientiert, nie und nimmer eine Religion der Masse sein und werden kann, denn die jagt immer nach Genuß und Glück und flieht das Leiden, soweit sie es kann. Deshalb gilt es in einem besonderen Sinn: wer ein Christ sein will, muß ein Einzelner sein, ein Gedanke, der der erhaltenen Literatur der neutestamentlichen Traditionen durchaus gerecht wird. So hängt an der Kategorie des Einzelnen auch insofern alles, was in Wahrheit Christentum genannt zu werden verdient.

---

1) X, 96.
2) cf. dazu VII, 99 ff und VI, 70 ff.

Der christliche Glaube stellt nach Kierkegaard den Einzelnen damit über das Allgemeine und verneint die durchgängige Kommensurabilität, welche die Hegelsche Auffassung impliziert. „Der Glaube ist eben das Paradox, daß der Einzelne als der Einzelne höher steht als das Allgemeine, diesem gegenüber berechtigt ist, nicht subordiniert, sondern überordnet“ [1]). Kierkegaards Auffassung der Ethik als ethisch-religiöses Prinzip tritt in Widerspruch zur Ethik des Allgemeinen, wie er sie als die zweite Sphäre in „Entweder — Oder“ und in den „Stadien“ entwickelt. Nach Letzterem manifestiert sich ja eben im Allgemeinen des Ethischen das Religiöse. Für Kierkegaard sind die Institutionen der allgemeinen Sittlichkeit durchaus nicht in unanfechtbarer Weise göttlich und heilig, sondern haben vielmehr stark zu gewärtigen, daß sie vom Religiösen d. h. also vom Christlich-Religiösen in Frage gestellt werden können. Wer wie Hegel und seine Epigonen das Christlich-Religiöse in vollkommener Eintracht mit dem Allgemein-Ethischen findet, verrät damit, wie er das Wesen des ersteren gründlich verkennt. Er mag immerhin dem Ethischen die Erhabenheit des höchsten Telos vindizieren, doch den christlichen Glauben sollte er dabei aus dem Spiel lassen.

Das hat Kierkegaard näher illustriert durch den Hinweis auf eine Geschichte der alttestamentlichen Literatur, durch den Hinweis auf Isaaks Opferung durch Abraham [2]). Die Eigentümlichkeit Abrahams zeigt sich darin, daß er als Glaubender sich dem Allgemein-Ethischen nicht fügt. Die Ethik (im Gegensatz zur christlich-religiösen Ethik!) muß gegen Abrahams Haltung mit Nachdruck Protest einlegen. Sie muß ihn verurteilen. Abraham schließt sich mit seiner Bereitschaft Isaak zu opfern aus der sittlichen Gemeinschaft aus. Sofern man konzedieren mag, daß der in der neutestamentlichen Literatur hervortretende unbedingte Anspruch Gottes irgendwie zu Recht besteht, muß man auch zugeben, daß Kierkegaard diesen Gedanken mit dem oben Gesagten zur konkreten Betonung und Geltung verhilft.

1) III, 49.

2) cf. zum Vorhergehenden und Folgenden III, 48—60.

Wir erinnern uns dabei vergleichsweise und der Deutlichkeit halber des Vaters Iphigeniens oder des seinen schuldigen Sohn richtenden Brutus oder auch noch der alttestamentlichen Gestalt des Jephtha[1]). Auch hier stehen Männer vor uns, bereit ihr eigen Fleisch und Blut in den Tod zu schicken. Sie geraten offenbar nicht in Gegensatz zum Ethischen (ethisch hier im Sinn wie es Hegel und der Gerichtsrat und der Assessor in „Entweder — Oder“ und in den „Stadien“ vertreten). Was Agamemnon, Brutus und Jephtha tun, das hat durchaus seine Stelle innerhalb der Teleologie des Ethischen. Um von zürnenden Göttern Versöhnung zu erlangen, um der Idee des Staates durch sein eigenes Beispiel unbedingte Geltung zu verschaffen, um ein Volk zu retten, opfert jeweils der Vater sein Kind. Durch ihr Handeln, gleich einem tragischen Helden, ist der Connex zum Allgemeinen nicht nur nicht unterbrochen worden, sondern sogar in hervorragender Weise sichtbar und besiegelt worden. Aber allem Schein zum Trotz geht dem Geschehen auf dem Berge Morija der Charakter des Analogischen vollständig ab und ist von dem, was in Aulis, Rom und Mizpa geschieht durch eine tiefe Kluft getrennt.

Hätte sich dieses konkrete Verhältnis Höffding genügend klar gemacht, dann hätte er die Pointe, auf die es Johannes de Silentio (Kierkegaards Pseudonym in „Furcht und Zittern“) ankommt, nicht verfehlt. Höffding meint nämlich: Abrahams Verstoß gegen die Ethik liege darin, daß er bereit sei, das Gebot: Du sollst nicht töten, zu übertreten[2]). Nein, seine Liebesbereitschaft und -pflicht gegenüber Isaak muß ihm das unmöglich machen. Er als der Glaubende sucht sich nicht um die Pflicht herumzudrücken. Aber er muß als solcher die ethische Pflicht suspendieren, weil er von einer „absoluten Pflicht gegen Gott“ weiß[3]). Abrahams Telos liegt außerhalb des Ethischen. Auf dem Boden der Ethik ist es sinnlos von einer derartigen Pflicht gegen Gott zu sprechen. Hier gelten „Allgemeines“, „Pflicht“, „Gott“ als Wechselbegriffe. Gott

1) Richter 11.
2) Höffding S. 117.
3) III, 61—74.

wird abstrakt als das „Göttliche“ genommen, dessen Macht sich im Ethischen erschöpft. Mag diese Ethik das Beginnen Abrahams als das eines Mörders verurteilen, er hat den Respekt bewahrt vor dem absoluten Telos, dadurch ward er als der Einzelne über das Allgemeine hinausgehoben, dadurch ward er wahrhaft ethisch, d. h. ethisch im Sinne des Glaubens, wie er uns im Neuen Testament entgegen tritt. Denn ethisch handeln heißt für Kierkegaard den Mut haben, ein Einzelner zu sein, unter Umständen im schärfsten Gegensatz zur Kommune der Menschen. So könnte es im Munde Kierkegaards lauten — damit erfährt sein Existenzbegriff eine weitere Bestimmung —: Existieren heißt ein Einzelner geworden zu sein durch den Respekt vor dem absoluten Telos[1]).

Damit haben wir den Begriff des Einzelnen bis in seine religiösen Voraussetzungen hinein, die sich für Kierkegaard aus seinen christlichen Einsichten ergeben, verfolgt. Es bleibt uns nur noch übrig nach einer Seite hin das Verständnis des Begriffes des Einzelnen sicher zu stellen. Dazu gibt uns ein Mißverständnis, dessen sich Höffding schuldig macht, begründeten Anlaß. Dieser meint insofern Kierkegaard einer Inkorrektheit zeihen zu müssen, als er mit seiner starken Betonung des Begriffes des Einzelnen immer mehr von der Tatsache des Gemeinschafts-Lebens abkommt[2]). Durch das menschliche Miteinander und durch das menschliche Zusammenleben wäre doch, so meint er, der Ort angezeigt, wo sich eine jede Ethik zu betätigen habe und nicht allein in der Isolierung einer menschlichen Einzelheit. Wie steht es damit? Führt Kierkegaard tatsächlich, eine Konkretheit der menschlichen Existenz übersehend, den Einzelnen aus der Gemeinschaft der Menschen heraus? Das würde in der Tat die überragende Stellung seines Begriffes des Einzelnen brechen.

Wir sind der Meinung, daß diese Exegese Kierkegaard nicht gerecht wird. Es muß zugegeben werden, daß sich bei ihm am Ende seines Lebens, zur Zeit da er, verbittert

1) cf. VII, 23.
2) Höffding S. 106 b.

und einsam geworden durch die Schmähangriffe des literarischen Pöbels, seine fortlaufenden, beißenden, polemischen Flugblätter veröffentlichte (jetzt gesammelt in der Schrift „Der Augenblick“ [1])) gewisse asketische Tendenzen finden, verbunden mit ohne Zweifel krankhaften Erscheinungen, auf die hier jetzt nicht näher eingegangen werden kann. Aber für die Zeit seiner literarischen Haupttätigkeit kann das nie und niemals eingeräumt werden. Kierkegaard unterscheidet ja die Bewegung der Resignation auf das Endliche und die des Glaubens, welche das Endliche in der Negation wieder positiv ergreift. Wer, um mit Kierkegaard weiter zu reden, „die Bewegung des Glaubens“ macht, wird nie nur bei dem Einzelnen, bei sich selber stehen bleiben, sondern stets auf das Ganze zu wirken streben. Kierkegaards Schaffen ist selbst der beste Beweis dafür. Denn was ist doch seine fabelhafte literarische Tätigkeit anderes als ein unaufhaltsamer Trieb, sich dem Ganzen mitzuteilen, also die Gemeinschaft zu bilden, zu korrigieren, zu stärken in der Einsicht entscheidender konkreter Existenzbedingungen? Und wie sollte es uns Höffding erklären können, daß sich Kierkegaard nach Abschluß seiner „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ stark mit dem Gedanken trug, ein Pfarramt anzunehmen? Und führt uns nicht Kierkegaard ständig in seinen Schriften das Gemeinschaftsleben handelnd und diskutierend vor? Er rechnet mit dem menschlichen Miteinander als einer selbstverständlichen und niemals zu übersehenden Größe. Das Letztere ist auch Höffding auffällig gewesen [2]), doch leider ohne sich dadurch in einer Meinung korrigieren zu lassen, die diesen Punkt vollständig verkennt. Daß Kierkegaard dieses sein ethisches Prinzip oft etwas barock formuliert, das liegt ja doch eigentlich in der Konsequenz einer jeden neuen, kraftvoll vertretenen Position. Man wird sich dennoch nie seinen Einzelnen als einen Einsiedler oder als den einzigen Bewohner einer Insel vorstellen dürfen. Seine Vereinzelung ist mehr ideell als reell, obgleich er dabei eine gewisse praktische Anwendung voraussetzt. Man darf eben

1) cf. Band XII, der Jenenser Ausgabe.
2) Höffding S. 106 b.

nie außer Betracht lassen, daß sich Kierkegaard latent oder offensichtlich immer in Frontstellung gegen Hegel befindet. Man mag in Erwägung ziehen: Wie anders hätte er wahrscheinlich seine Gedanken formuliert, wenn er statt an Hegel etwa an Schleiermacher orientiert gewesen wäre, dessen Ethik ja beruht auf dem Gedanken der Gleichberechtigung des individuellen und universellen Faktors in der Ethik.

Die hohe Bedeutung der Begriffe des Einzelnen und der Entscheidung für die konkrete Verwirklichung wie für die Verinnerlichung des Ethischen bedarf keines näheren Nachweises. Wie wir schon oben bemerkt haben, hat Kierkegaard gelegentlich geäußert, daß an die Kategorie des Einzelnen seine etwaige historische Bedeutung in ethischer Hinsicht geknüpft sei[1]). In dieser seiner Selbstbeurteilung hat er ohne Zweifel recht, denn selten hat ein Denker mit größerer Energie und mit nachhaltigerem Erfolg den Gedanken eingeschärft, daß es hier im Leben zuerst darauf ankomme, wie sich das einzelne Individuum den Forderungen des Daseins gegenüber verhalte. Damit hat er eine jede Ethik auf das für sie entscheidende Konkretum hingewiesen. So sind diese beiden Begriffe im gewissen Sinn Zeugen für sein allseitiges Drängen auf Konkretion jeglichen Daseinsverhaltes. Durch sie hat Kierkegaard mit sicherer Energie auf das hingewiesen, was das erste und wichtigste Gebiet des Ethischen, seine Quelle, ist und bleibt: auf das Einzelindividuum, das allein zum Handeln aufgerufen werden kann, und auf dessen notwendiges, konkrete Existenz verleihendes Wissen: Tum tua res agitur! Er hat damit vor allen Dingen hingewiesen auf den Willen und auf die Gesinnung, der das „Äußere als das Materiale der Tat gleichgültig ist, weil die Absicht es ist, die ethisch akzentuiert wird". Er kann sogar hinzufügen: „Es ist geradezu unsittlich sich um den Ausfall zu bekümmern"[2]). Darin ist er sich ganz mit Kant einig, der beim Ethischen auch ganz den Nachdruck auf den Willen und die Gesinnung gelegt wissen will. Dessen berühmter Eingang zur „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" hebt

1) X, 92.
2) XI, 32.

hervor, daß „überall in der Welt, überhaupt auch außerhalb derselben nichts zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille“ und hat damit zugleich den Blickpunkt angegeben für die spätere „Kritik der praktischen Vernunft“.

Kierkegaards Korrelatbegriffe der Entscheidung und des Einzelnen — das sei das Letzte in diesem Zusammenhang — legen so Zeugnis ab für sein zum Erfolg führendes Bemühen oder besser noch zum Erfolg geführtes Bemühen um Konkretion jeglichen Verhaltes!

3. Kapitel.

Die Subjektivität ist die Wahrheit.

Derselben Einsicht verleiht Kierkegaard noch von einer anderen Seite aus verstärkte Deutlichkeit, indem er den Satz aufstellt: „Die Subjektivität ist die Wahrheit.“ Das ist jener im Munde Kierkegaards berühmt gewordene Satz, der schon vielen Mißverständnissen ausgesetzt war. Wir werden hier näher auf das einzugehen haben, was wir schon S. 25 durch seine ethische Akzentuierung auffällig hingestellt haben. Keinen anderen Zweck verfolgt Kierkegaard mit diesem Satz als das Interesse zu fördern, das ihn schon bei der Aufstellung der Begriffe des Einzelnen und der Entscheidung geleitet hat, nämlich: Die Herausstellung eines ganz konkreten Verhältnisses zwischen dem im Dasein Gegebenen und durch das Dasein Geforderten einerseits und dem Einzelnen andererseits als Ausdruck für ein wirkliches, seinsmäßiges ethisches Beginnen. Dieser Satz ist im gewissen Sinn ein Kommentar zu seinem Begriff des Einzelnen. So ist seine Behandlung nicht nur nicht unerläßlich, sondern empfiehlt sich zur Erhärtung der von uns gemachten Beobachtung. Doch was besagt dieser Satz Kierkegaards und das darin Gedachte: Die Subjektivität ist die Wahrheit? Was ist unter „Subjektivität“, was unter „Wahrheit“ vorzustellen?

Ist denn damit nicht die Absicht ausgesprochen, daß der Wahrheitsgedanke überhaupt preisgegeben werden muß?

Ist damit etwa gewissen individualistischen Velleitäten das Wort geredet? Ist damit etwa eine schrankenlose Willkür legitimiert? So meinte Segerstedt. Dessen Auffassung und noch eine andere mag als Vorbereitung zum wirklichen Verständnis dieses Satzes förderlich sein. Er meinte aus diesem Satz die Identifizierung der Religion mit bloßer Gefühligkeit und Stimmung herausgehört zu haben. Mit Recht hat Torsten Bohlin, der um Kierkegaard verdienstvolle schwedische Forscher diese Kommentierung abgelehnt, indem er ihr das Axiomatische des Kierkegaardschen Diktum entgegen stellt[1]). Er hätte seinen Nachweis noch eindrücklicher machen können, indem er einen authentischen Nachweis über Kierkegaards eigenes Urteil gegenüber einer etwaigen solchen Auffassung geliefert hätte. Kierkegaard gibt wiederholt zu verstehen, daß es sich bei der von ihm gemeinten Subjektivität um eine qualifizierte Subjektivität handle, die streng zu unterscheiden sei von dem, „was man so ein Subjekt nenne“[2]). Nichts lag Kierkegaard ferner als jene Art von religiösem Subjektivismus, der über den Glauben und sein Objekt verschiedene Denkmöglichkeiten offen läßt. Ein solcher Subjektivismus ist, wie er es gerne ausdrückt, eine „falsche Darstellung des Christentums im Interesse des natürlichen Menschen“. Ebensowenig kann es sich darum handeln, wie Höffding[3]) u. a. wollen, in dieser Sentenz den Hauptsatz seiner Erkenntnistheorie statuiert zu sehen. Es ist nicht ganz durchsichtig, wie Höffding zu dieser Auffassung gekommen ist. Es läßt sich schlechterdings keine Stelle bei Kierkegaard nachweisen, die eine solche Behauptung einigermaßen rechtfertigen könnte, wie denn auch Höffding keinen einzigen Beleg für diese seine Behauptung anzugeben vermag[4]). Selbst wenn Höffding hingewiesen hätte auf eine Stelle wie diese: „Wo der Gegenstand des Erkennens die Innerlichkeit der Subjektivität ist, muß der Erkennende

1) cf. Torsten Bohlin und das religiöse Denken der Gegenwart. S. 19 ff.

2) cf. z. B. VI, 211.

3) Höffding S. 110.

4) cf. Höffding S. 74—75.

in diesem Zustand sein . . . . . schon der Beobachter der irdischen Liebe muß Innerlichkeit der Liebe haben“ [1]), die doch (vor allem in ihren ersten Worten) für seine Behauptung zu argumentieren scheint, müßte dies dennoch des Kontextes wegen als Beispiel einer nur nach dem Wortklang gehenden Interpretation beurteilt werden. Doch damit stehen wir schon mitten in der Sache.

Worin stellt sich uns ohne Zweifel ihr zentrales Anliegen dar? Darin: Kierkegaard meint hiemit immer, die entwickelte Subjektivität, diejenige Subjektivität, in der die Innerlichkeit ihren Höhepunkt erreicht, was sich dadurch erweist, daß die jeweilige Einsicht mit aller Leidenschaft ergriffen wird, ihr Bezogenheitsverhältnis zur Existenz des Individiums in concreto als existenzumbildend bestimmt wird und so ein wahrhaft ethisches Beginnen manifestiert.

Beleuchten wir Kierkegaards Denken zunächst dadurch näher, das wir die Subjektivität in Gegensatz zur Objektivität stellen. Als negatives Gegenstück zu der These „die Subjektivität ist die Wahrheit“ würde sich dann der Satz ergeben: eine objektive Wahrheit gibt es nicht. Den Zugang zum Verständnis dieses Satze haben wir schon oben freigelegt. Die Intention seiner „qualitativen Dialektik“ geht ja dahin, die zwei verschiedenen Welten der Logik, des formalen Denkens und des persönlichen Lebens, des ethisch-religiösen Lebens streng auseinander zu halten. Unter „objektiver Wahrheit“ versteht Kierkegaard in diesem Zusammenhang einen logisch demonstrierbaren Satz. Etwa die Sätze der Mathematik führt er als ein typisches Beispiel rein objektiver Wahrheiten an. Also für einen mathematischen Satz konzediert er die Objektivität [2]), aber eben damit — und damit gibt er uns eine entscheidende Erklärung seiner diesbezüglichen Gesamtanschauung — ist seine Wahrheit auch eine „gleichgültige Wahrheit“ [3]). Sein Interesse verfolgt

1) VI, 142.

2) Wir haben schon bemerkt, daß Kierkegaard nicht so albern ist, den Wahrheitsgehalt objektiver Forschung bezweifeln zu wollen.

3) VI, 278. — VI, 254. Statt „gleichgültig“ hier „zufällig“.

zuerst und zuletzt immer die entscheidende Beachtung des Einzelindividuums, des „Einzelnen", der Persönlichkeit. Nur in dieser Richtung erweist sich für ihn die sinnvolle Konkretheit einer Ethik. Dieses Moment der gleichgültigen Wahrheit hat die Spekulation mit der Mathematik gemeinsam. Der Triumph ihrer „objektiven Forschung" war es doch, daß sie es fertig brachte, „von dem Subjekt abzusehen", daß in der Hingabe an den Gegenstand das Subjekt sozusagen verschwindet, aufgelöst wird [1]). Die verhängnisvollste Einwirkung der Spekulation auf die Gegenwart ist jedoch die Tyrannei eines platten Intellektualismus, die sie auf dem Gebiet des religiösen Lebens ausübt. Sie bildet sich ein, auf dem Wege theoretischer Gedankenbildung Gottes habhaft werden zu können: wenn nur die Gottesidee richtig ist, so steht man sicher in der Wahrheit der Gotteserkenntnis. Sie hat die Religion in unpersönliches Wissen verwandelt. Das Christentum, das es sensu eminenti mit Hingebung, Innerlichkeit zu tun hat, karikiert sie dahin, daß eine Lehre daraus wird, die korrekt vorgetragen werden soll, ohne daß die entscheidende Betonung auf das eigene persönliche Verhältnis des Individuums zur ewigen Wahrheit des Christentums fiele [2]). Alles liegt daran, daß das Individuum sich in einer Weise verhalte, „daß sein Verhältnis in Wahrheit ein Gottesverhältnis ist". Wir merken schon, für Kierkegaard kann es sich auch nicht d a r u m handeln, den Begriff der Wahrheit etwa zu fassen im Sinne der Hegelschen Schule, die ihn deutete als die Identität von Denken und Sein. Das läßt die Empirie schon deshalb nicht zu, weil alle Existenz im Werden befindlich, folglich auch das Sein. Also gibt es „Wahrheit" im Hegelschen Sinn für den nicht, solange er existiert [3]).

Nein, „Wahrheit" kann in keinem Sinn nach Kierkegaard, wenn sie im Kreis der konkreten Wirklichkeit verharren will, es irgendwie mit einem R e s u l t a t zu tun haben, daß nachgesagt werden könnte, die Wahrheit ist, könnte man sagen, der Weg der Selbsttätigkeit. Wir spüren, wie

1) cf. 265—323.
2) VII, 17.
3) cf. VI, 254.

er sich müht, durch jede seiner Formulierungen den Einzelnen zum Handeln aufzurufen. Er faßt immer den Willen an. Entscheide dich, handle mit allem Ernst nach gründlicher einsamer Selbstbesinnung und mit allem Nachdruck, mit Hingabe, mit Innerlichkeit. Er entwickelt nicht in die Breite und in die Länge das Axiom seines Ethikbegriffes. Dazu hat er keine Zeit. „Du bist der Mann", der zum Handeln, zur Entscheidung aufgerufen ist. Der Akzent dieser stetigen, starken, persönlichen Anrede, der sich auch durch seine oft so komplizierten Formulierungen hindurch bemerkbar macht, zeigt uns sein Bemühen um Konkretion des ethischen Aspektes besonders eindrücklich. Ein gewisser sokratischer Zug läßt sich bei der oben kurz geäußerten Auffassung nicht verkennen. Kierkegaard hat auch den Einfluß Sokrates auf ihn keineswegs geleugnet. Das läßt sich durch mancherlei Reminiszenzen aus der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" belegen[1]). Ja er hat ihn auch aus dem Grunde höher eingeschätzt als manche andere, weil er verstanden hatte, daß der Weg die Wahrheit ist. Also eine „objektive Wahrheit" gibt es nicht im strengen Sinne dieses Wortes und dieser Schule. Es gibt nur eine Wahrheit: „Die Wahrheit der Aneignung". Diese Wahrheit ließe sich auch als „subjektive Wahrheit" bezeichnen, sofern damit die ganz persönliche Aneignung einer erkannten Wahrheit durch das erkennende Subjekt zum Ausdruck kommt[2]). Das eben hatte seine Zeit über all ihren großen Ergebnissen vergessen, daß die Wahrheit nichts bedeutet, wenn sie nicht von einem gewissen (unsentimentalen) Gefühl und vor allen Dingen vom Willen des Menschen Besitz ergreift, wie für eine Idee, „für die er sterben und leben will"[3]). Kierkegaard fühlt sich berufen, gerade diese beim Suchen nach Wahrheit vernachlässigte Seite nicht nur sich selber, sondern seiner ganzen Zeit vorzuhalten, um ihr eine brauchbare und notwendige Wirklichkeitsethik zu vermitteln. Sie hat es ja verlernt noch ganz konkret zu wissen, was Ethik sei. Sie redet lieber von der Wahrheit „an sich", was doch

1) cf. z. B. VI, 51 ff.
2) VI, 116.
3) Tagebücher I, S. 28.

nichts anderes ist, als eine ganz gewöhnliche Firlefanzerei, die um so trivialer wirkt, je mehr man in den Bereich des Unwirklichen hineingerät, eine Wahrheit, die prinzipiell jenseits der Ebene der Willensaktivität und des existenzumbildenden Handelns liegt, ist für ihn prinzipiell keine Wahrheit, sondern ein Vernichtungsschlag gegen die durch das Sosein des Daseins gegebenen konkreten, ethischen Existenzverhältnisse, die in concreto zu realisieren, Bemühen einer jeden existentiellen Ethik sein muß. Da Wahrheit genauer ausgedrückt nur als „Wahrheit der Aneignung" sich findet, wird man auch sagen müssen: „Die Wahrheit ist nie, sie wird immer nur"[1]), nämlich dort, wo sie unmittelbar in das Stadium der Existenzumbildung überführt. Also wahr ist nur das, was der Entscheidung und Anspannung dieses Willens dient. Nur die Wahrheit, die die Leidenschaft und den Willen des Menschen in dieser Richtung bewegt, ist eine wesentliche Wahrheit. Er weiß, daß er mit dieser Auffassung seines Wahrheitsbegriffes das „Korrektiv" ist gegen die Einseitigkeit seiner Zeit, und er weiß, daß ein Korrektiv, wenn es wirklich eine eingewurzelte Einseitigkeit bekämpfen will, nicht davor zurückschrecken darf, selbst einer starken Einseitigkeit in gerade entgegengesetzter Richtung Ausdruck zu verleihen. Er will die Rangordnung umkehren. Er will das Objektive nicht verwerfen, als ginge der Inhalt etwa der religiösen Wahrheit den Religiösen im Grunde nichts an. Nein, das wäre für ihn ebenso inkonkret. Aber über das „Objektive" im Sinne der Glaubensvorstellungen als solcher, über die Rücksicht auf die theoretische Seite der Religion, stellt er das Subjektive im Sinne des Praktischen, der persönlichen ethisch-religiösen Stellung des Individuums.

Daß für Kierkegaard der religiöse Blickpunkt oder wie er sich ausdrücken würde, „der absolute Respekt vor dem absoluten Telos" immer latent wirksam ist und da und dort sichtbar zum Ausdrurk kommt, ist während des bisher versuchten Nachweises eines auffallenden Bemühens um Konkretion gerade in ethischer Hinsicht immer wieder in Erscheinung getreten. Namentlich bei seinem Subjektivitäts-

1) VI, 248.

prinzip ist dies der Fall. Schon der junge Kierkegaard hat in einer seiner dankbaren Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1835 auf eine charakteristische Weise das Subjektivitätsprinzip als das entscheidende religiöse Prinzip hingestellt. Aller sogenannten objektiven Wahrheiten müde, erklärt er, daß es ihm jetzt dringend darauf ankomme, „meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was Gott eigentlich will, daß ich tun soll; es gilt eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit ist für mich, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will“[1]). Eine solche Wahrheit ganz persönlich, ganz konkret als einen Impuls zur Vertiefung und Verinnerlichung des persönlichen Lebens zu erfahren, das ist es, sagt er, „wonach meine Seele, wie die Wüsten Afrikas nach Wasser dürstet“[2]). Zu dem, was er später in seiner „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ postuliert[3]), um der konkreten Erfassung des ethischen Zielgedankens willen, bietet uns diese Tagebuchnotiz eine Einsicht in die Genesis seiner ethischen Konkretheitsintentionen. Zugleich bestätigt sie unsere oben gemachte Bemerkung: seine ethische Konkretion ist mit herausgeboren aus einem konkreten ethisch-religiösen Leben.

Wir haben jetzt schon öfter den Ausdruck „Verinnerlichung“ gebraucht. Das ist unsererseits kein Zufall und keine Willkür, sondern durch Kierkegaard selber nahe gelegt. Denn christlich betrachtet und geredet, gibt es für ihn keine Wahrheit außer der Innerlichkeit. Die Innerlichkeit allein ist die Wahrheit. Damit hat Kierkegaard eine neue Begriffmöglichkeit gefunden, um von einem anderen Punkt aus die konkrete Existenzbezogenheit seines Wahrheitsbegriffes zu plädieren. Die Wahrheit nur in seinem Denken zu besitzen, ohne sie zur verinnerlichenden Macht werden zu lassen, heißt die Wahrheit nur zum Schein besitzen, ihre Kraft leugnen und profecto in der Unwahrheit zu leben. Wie sehr das tatsächlich Kierkegaards Meinung ist, kann man am besten aus jener Stelle in der „Nachschrift“ beweisen: „Wenn einer, der mitten im Christentum lebt, in Gottes, des wirklichen

1) cf. dazu und zum Folgenden Tagebücher I, S. 27—38.
2) Tagebücher I, S. 29.
3) z. B. VI, 116. — VI, 248.

Gottes Haus geht, mit der wahren Vorstellung von Gott in seinem Geiste, und dann betet; und wenn einer in einem heidnischen Lande lebt, aber mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit betet, obgleich sein Auge auf einem Götzenbilde ruht: wo ist dann am meisten Wahrheit? Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obgleich er einen Götzen anbetet; der andere betet den wahren Gott in Unwahrheit an und betet daher in Wahrheit einen Götzen an“[1]). Was besagt dieser Gedanke anderes als dies: fehlt die unendliche Leidenschaft, so kommt es nicht zur Entscheidung und Aneignung, es bleibt aller Wahrheitsbesitz eitler Schein. Die Leidenschaft ist der Höhepunkt der Innerlichkeit eines existierenden Subjektes[2]). Offensichtlich liegt bei ihm das Schwergewicht nicht auf dem Was, sondern auf dem Wie, oder mit seinen Worten „auf der Leidenschaft der Unendlichkeit“, nicht auf ihrem Inhalt, denn „ihr Inhalt ist sie eben selbst.“ Er kennt nämlich ein Wie, „das die Eigenschaft hat, daß, ist dieses genau gegeben, so auch das Was gegeben ist“[3]). Hat aber die Innerlichkeit ihr Maximum erreicht, so kann sie sich uns auch als „Objektivität“ vorstellen, freilich jetzt in einer ganz anderen Aufmachung. Der Unterschied zwischen dieser Objektivität und jener der Spekulation liegt auf der Hand. Hier bringt man es ja doch nur, indem man fortwährend in Unsicherheit beläßt, im besten Fall zur Approximation. Jedoch bei dieser mit der maximalen Innerlichkeit identischen Objektivität kann es sich keinen Augenblick um die Notwendigkeit fortgesetzter Approximationen handeln sondern darum, daß das in der Entscheidung Erkannte mit der Leidenschaft der Unendlichkeit ergiffen wird. In diesem Sinne läßt sich sagen: die Subjektivität ist „Objektivität“, oder: die Subjektivität ist die Wahrheit.

Aber hat sich nicht Kierkegaard mit der Bestimmung der Wahrheit als ein Wie, als Innerlichkeit in eine zweifelhafte, höchst anfechtbare Position begeben? Torsten Bohlin hat uns doch deutlich gemacht in einer ausgedehnten Unter-

1) VI, 276.
2) VI, 254. — VI, 259.
3) Tagebücher II, S. 123.

suchung[1]) und es tritt uns ja auch immer wieder da und dort in seinem Schrifttum entgegen, daß sich bei ihm eine ganz bestimmte dogmatische Anschauung vorfindet. Diese selber zu erörtern geht über den Rahmen dieser Arbeit. Also Kierkegaard schreibt dem christlichen Glauben einen ganz bestimmten Inhalt zu, der kurz ausgedrückt durch das Schrifttum der neutestamentlichen Literatur zum Ausdruck kommt.

Sollte es Kierkegaard nicht verstanden haben, sein Wahrheitsprinzip vollständig durchzuführen? Ist das nicht etwa inkonsequent, wenn er so seinem religiösen Diktum ein nicht ganz alltägliches Fürwahrhalten theoretischer Art unterschiebt? Und wenn er das nicht hat, erhebt sich so nicht von Neuem und mit verschärftem Ernst die Frage: ist Kierkegaard nicht gerade auf Grund seines Wahrheitsprinzipes, das nur Innerlichkeit fordert, prinzipiell als ein moderner Subjektivist anzusprechen. In dieser letzteren Richtung hat ihn Höffding verstanden. Und sollte dies nicht zutreffen, tut sich dann nicht von neuem die Scylla und Charybdis auf durch sein inkonsequentes Postulat eines bestimmten Was neben dem mit fast leidenschaftlicher Ausschließlichkeit festgehaltenen Wie? Den innern Widerspruch in seinem Wahrheitsprinzip macht ihm auch V. Deleuran zum Vorwurf[2]). Und wenn es seine Richtigkeit damit hat, daß sein Wahrheitsprinzip „die Subjektivität ist die Wahrheit“ die Innerlichkeit des frommen Gefühls in diesem Sinne bedeutet, dann müßten wir uns doch auch ohne Zweifel mit Nachdruck dessen erinnern, daß einige Jahre vor seiner „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ Ludwig Feuerbach sein „Wesen des Christentums“ erscheinen ließ! Dessen Tendenz ging ja dahin, die evidente Identität von Theologie und Psychologie, von Theologie und Anthropologie nachzuweisen[3]). Und ist es nicht in der Tat ein Widerspruch, wie schon Deleuran meint, religiöse Wahrheit als ein Wie, als

---

1) Torsten Bohlin: Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang untersucht.

2) V. Deleuran: Esquise d'une Etude sur Sören Kierkegaard. S. bes. S. 57 f., 81.

3) L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, 1841. Bes. S. 17 ff.

Innerlichkeit zu bestimmen, und gleichzeitig vom Glauben ein Was, ein bestimmtes Glaubensobjekt in irgend einem Sinne zu verlangen?

So verwickelt diese Fragen auf den ersten Blick erscheinen mögen, so läßt sich dennoch der Knoten dieser Schwierigkeiten verhältnismäßig leicht lösen. Kierkegaard selber scheint auf derartige Einwände gefaßt gewesen zu sein. Kierkegaards Trieb nach einer allseitigen konkreten Erfassung aller Wirklichkeit ist zu stark, zu ethisch, zu tief, um an diesem Punkt seinem Prinzip untreu zu werden. Seine Charakterisierung der Wahrheit als das Wie der Innerlichkeit schließt ein bestimmtes Was nicht notwendig aus. Eine derartige Behauptung seinerseits wäre in der Tat ein harter Verstoß gegen sein bisheriges treu eingehaltenes Prinzip. Mit der prinzipiellen Leugnung eines Was wäre es um die metaphysische Wirklichkeit, die doch der christliche Glaube irgendwie voraussetzt, geschehen! Allein Kierkegaard steht zu fest in dem Bannkreis des Neuen Testamentes, um diese metaphysische Wirklichkeit negieren zu können und zu wollen. Man wird vielmehr im Sinne Kierkegaards sagen müssen: das Wie der Innerlichkeit erfährt eine immer größere Vertiefung durch eine fortschreitende immer konkretere Erfassung des Was. Sein Wahrheitsprinzip hebt den für eine Konkretion erforderlichen intentionalen Charakter nicht auf[1]), beweist vielmehr durch die ganz selbstverständliche Voraussetzung eines Was die Echtheit und die Tiefe der angestrebten Konkretion. Das Was der Wahrheit im Sinne einer bestimmten, lehrmäßig angenommenen Lehre, im Sinne bestimmter Glaubensvorstellungen sind also für ihn nicht etwas durchaus Gleichgültiges. Was jedoch der Zeit nottut, ist auf das Wie der Wahrheit, auf den Ernst der Aneignung aufmerksam zu machen[2]). Der Akzent muß in dieser Zeit unbedingt auf das Subjektive gelegt werden. Durch sein Subjektivitätsprinzip wird die Objektivität der Religion im Sinne einer metaphysischen Wirklichkeit nicht aus den Angeln gehoben, wie sich dies überdies auch schon ergeben

1) Von der Innerlichkeit zu reden, wird sinnlos, wenn man nicht weiß, worauf sich die Innerlichkeit erstreckt.

2) VI, 277.

müßte aus der artbesonderen und, wie wir es beurteilt haben, konkreten Konstitution seines Existenzbegriffes[1]), der im Menschen eine Synthese setzt. Man darf also Kierkegaard nicht die Note eines modernen Subjektivisten geben, sein Prinzip bedeutet keinen Gegensatz zur Objektivität der Religion, sobald man darunter eine vom Menschen unabhängige geistige Wirklichkeit versteht. Man muß festhalten, daß er polemisiert, sich zur Rolle des „Korrektivs" verpflichtet fühlt. Einen zusammenfassenden Ausdruck für seine wirkliche Stellung in dieser Beziehung hat er selbst in dem Satz gegeben: „Genau so wichtig wie die Wahrheit und — wenn eines von beiden zur Wahl stünde — noch wichtiger ist die Art und Weise, wie die Wahrheit angenommen wird, und es hülfe nur wenig, wenn einer Millionen zur Annahme brächte, wenn sie gerade durch die Art und Weise der Annahme in die Unwahrheit versetzt würden".[2]) Es spricht für die Konkretheit also seines Prinzips, daß in dieser Weise ein Was und ein Wie zusammen gehören. Das eine bedarf des anderen und empfängt seine Geltung durch das andere.

Rückblickend schließen wir dieses Kapitel ab: wenn als das Hauptmerkmal einer konkreten Ethik die entscheidende Betonung des Willens gelten kann — so zu urteilen, lehrte uns Kant — so hat es Kierkegaard verstanden, diesen Gedanken durch sein Subjektivitätsprinzip zu einem wirksamen und tragfähigen Grundstein zu gestalten im Interesse einer konsequenten Konkretion. Auch sein Subjektivitätsprinzip muß im Grunde genommen nur dazu dienen, die Aktivität des Willens auf das Höchste anzuspannen. Hat man sich einmal entschieden, unter Wahrheit ethisches, sich selbst umgestaltendes Streben, Entscheidung des Willens, Verinnerlichung des persönlichen Lebens, und das, was dazu dient, zu verstehen, so ergibt sich also hieraus die einfache Konsequenz, daß die Wahrheit nur in der Subjektivität zu finden ist, quod erat demonstrandum. Dieser Satz ist eigentlich nur die Umschreibung des anderen oben angeführten Satzes: eine objektive

1) S. o. S. 30 ff.
2) Tagebücher II S. 137. — VI, 319.

Wahrheit gibt es nicht[1]). So ist es ganz selbstverständlich, daß die Objektivität in dem oben ausgeführten Sinn unter einer derartigen Voraussetzung als Unwahrheit bestimmt werden muß, denn sie stellt ja keine Forderungen, ist unpersönlich und allgemein gültig. Das aber heißt inkonkret, unethisch sein. Dem ethisch Existierenden aber, dem es um eine konkrete Gestaltung seiner Ethik auf der ganzen Linie zu tun ist, wird und muß nach Kierkegaard „die Subjektivität die Wahrheit sein".

1) S. o. S. 31.

V. Abschnitt.

Hinweis auf den Gedanken der Sünde in seiner Bedeutung für Kierkegaard als Form der Konkretion.

Wir können diese Untersuchung über die Konkretion des Daseins bei Kierkegaard nicht abschließen, ohne wenigstens mit ein paar Strichen einen Gesichtspunkt angedeutet zu haben, der für ihn zu einer Konkretion des Daseins mit erforderlich ist. „Für ihn" — denn das Merkmal allgemeiner Evidenz hat dieser Gedanke nicht, namentlich nicht in seiner ausgesprochenen religiös-christlichen Formulierung. Es handelt sich um den Gedanken der Sünde. Nur vom christlichen Axiom aus ließe sich die Konkretion dieses Gedankens zur allgemeinen Evidenz erheben. Da aber philosophice dieses Axiom als ein notwendiger Seinsverhalt nicht allgemein vorausgesetzt werden kann, entbehrt sein Konkretionsbemühen in dieser Hinsicht der allgemeinen Beweiskraft und rechtfertigt und verlangt sogar eine nur abbreviaturmäßige Rücksichtsnahme dieses Gedankens. Nur der Vollständigkeit und Geschlossenheit halber bedarf dieser Gedanke in unserer Untersuchung der Erwähnung.

Die mit dem Gedanken der Sünde gegebene Tatsache beherrscht sichtbar und unsichtbar Kierkegaards ganzes Denken. Er rechnet stets mit ihr als einem unabweisbaren Faktum, aber eben von seinen christlichen Voraussetzungen aus. Das Problem der Sünde zeigt uns, wie Kierkegaard bei all seinem philosophischen Arbeiten doch stark theologisch orientiert ist. Er widmet der Analyse des Sünden- und

Schuldbewußtseins und der Bestimmung des Sündenbegriffes sogar zwei besondere Schriften, die übrigens seine Qualitäten als Psychologe in besonders beachtenswerter Weise in Erscheinung treten lassen: „Der Begriff der Angst“ (1844) und „Die Krankheit zum Tode“ (1849 — cf. Band V u. VIII in der Jenenser Ausgabe). Man darf indessen nicht übersehen, daß das Interesse für das Problem der Sünde, der Schuld und der Erbsünde, das in diesen Schriften zu Tage tritt, nicht weniger psychologischer als dogmatischer Art ist. Er bemüht sich, so tief in die Menschenseele einzudringen, wie es überhaupt seinem Denken und seiner Einbildungskraft möglich ist, um in die dunklen Schächte im Innersten des Menschen hineinleuchten zu können. Aber dieses psychologische Interesse steht andererseits in einem inneren Zusammenhang mit dem religiösen Interesse und ist von ihm abhängig. Sein Gedanke ist: durch Selbsterkenntnis der Gotteserkenntnis den Weg zu bahnen. Er meint: zeigt man das Wesen der Menschennatur (im Sinne des Neuen Testamentes), so ist damit zugleich auf einem Umwege eindringlich gemacht, daß nur Gott den Menschen aus seinem natürlichen Elend befreien kann.

Für unsere Zwecke genügt es Folgendes zu bemerken: das Erste, das Kierkegaard einschärft, ist, daß sich die Sünde überhaupt nicht denken läßt; sie läßt sich auch nicht spekulativ erreichen[1]). Ihre Wirklichkeit erschließt sich nur dem, der in connex getreten ist mit der göttlichen Wirklichkeit, wie sie das Neue Testament zum Gegenstand hat[2]). Die christliche Lehre von der Sünde befestigt wie nichts anderes den absoluten Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch so tief, wie es nie zuvor geschehen ist. „In nichts ist ein Mensch von Gott so verschieden wie darin, daß er ein Sünder ist“[3]). Die Sünde ist nicht ewig, sondern etwas Gewordenes, wird jeweils in dem Augenblick, in dem ein Mensch in den Kreis des Erdendaseins eintritt[4]). Ganz im

1) VIII, 112 u. 113.
2) VII, 194. — VIII, 78. — VIII, 93.
3) VIII, 115.
4) VI, 263.

Gegensatz zu Hegel behauptet er, daß der Mensch von Natur böse sei[1]). Das ist ihm ganz klar: christlich gesehen gehören Sünde und Existenz zusammen. Christlich gesehen ist das Schuldbewußtsein der entscheidende Ausdruck für das pathetische Verhältnis eines Existierenden zu einer „ewigen Seligkeit". Darin ist er sich so sicher, daß ihm dieser Gedanke sogar zu einer condicio sine qua non werden und daß er behaupten kann: jeder Existierende, der dieses Bewußtsein nicht hat, verhält sich eo ipso nicht zu einer ewigen Seligkeit[2]).

Wie kommt er zu dieser Behauptung? Eben weil er ein Existierender ist, der sich zu einer ewigen Seligkeit verhalten soll, in der Schuld aber der Existierende unter dem stärksten Druck der Existenz steht, ist Schuldbewußtsein der Ausdruck für das Verhältnis des (unter dem christlichen Axiom) Existierenden zu einer „ewigen Seligkeit"[3]). Aber das wesentliche Bewußtsein von Schuld ist nicht nur ein Ausdruck dafür, daß sich ein Existierender zu einer „ewigen Seligkeit" verhält, sondern zugleich „die tiefste Vertiefung in der Existenz"[4]). Die Sünde wird ihm so zu einem neuen Medium der Existenz. Nun bedeutet „Existieren" nicht mehr bloß, daß das Individuum dadurch daß es ins Dasein tritt, im W e r d e n da ist, sondern nun bedeutet es auch, daß das Individuum dadurch daß es ins Dasein trat, ein Sünder geworden und von Anfang an als Sünder da ist[5]). Halten wir es noch einmal fest: Sünde und Existenz gehören für ihn von seinen christlichen Einsichten aus unauflöslich zusammen. Durch die Sünde ist nun das ganze Leben qualifiziert. Es gibt kein Gebiet, in das sie nicht eingedrungen wäre. Es besteht somit aller Grund, von einer „Totalität" des Schuldbewußtseins und von einer Totalität der Sünde zu sprechen[6]). In alle Existenzverhältnisse des Menschen drängt sich — ob wir es nun wahrnehmen können und wollen oder nicht —

1) cf. o. S. 21. — VIII, 239.
2) VII, 191 f.
3) VII, 193.
4) VII, 196.
5) VII, 238 f.
6) VII, 239.

das Faktum der Sünde. So sehr er die Totalität der Sünde festhält, so sehr lehnt er jedoch eine spekulative, abstrakte Deutung der Sünde ab. Neben der Behauptung von der Totalität der Sünde steht die andere: „Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit“ [1]). Die Sünde hat es in concreto immer nur mit dem einzelnen Menschen zu tun. Das ist ein unverzeihlicher Lapsus der Spekulation, daß sie diesen Gedanken nicht genügend oder überhaupt nicht beachtet hat. Damit hat sie von einem wesentlichen Stück der Wirklichkeit abstrahiert. Deswegen bringt sie es auch nicht zu einer Ethik [2]). Und worin besteht denn endlich der eigentliche Inhalt der Sünde? Er besteht darin, daß „das Selbst eine Vorstellung von Gott hat und dann doch nicht will, wie er will, dann doch ungehorsam ist“ [3]). Diese Auffassung der Sünde ist es, die nach Kierkegaard auf Grund seiner religiösen Voraussetzungen die konkrete Aufzeichnung der Existenz mit zu signifizieren hat.

1) VIII, 112.
2) VIII, 113.
3) VIII, 77.

VI. Abschnitt.

(Schlußabschnitt).

Kritische Würdigung des Kierkegaardschen Bemühens um Konkretion.

Wir stehen am Schluß unserer Untersuchung. Bevor wir deren Ergebnis abschließend herausstellen, wartet noch die kritische Frage auf ihre Antwort: hat es Kierkegaard verstanden, überall seinen Voraussetzungen und Intentionen treu zu bleiben? Ist ihm in jeder Beziehung sein Bemühen um konkrete Erfassung jeglichen Seinsverhaltes geglückt? Aus zwei Gründen glauben wir die Totalität seiner Konkretion verneinen zu müssen, so sehr es ohne Zweifel sein besonderes Verdienst ist, diesen seinen Aspekt des philosophischen Denkens in hervorragendem Maß zur Geltung und Durchführung gebracht zu haben. An zwei Punkten meinen wir mit Kierkegaard gegen Kierkegaard ernst machen zu müssen im Interesse einer totalen Konkretion. An zwei Punkten scheint uns Kierkegaard seinem eigenen Prinzip untreu, ihm eine Inkonkretheit unterlaufen zu sein. Und zwar in Hinsicht auf

1. Seine literarische Methode.

Sobald man anerkennt, daß die Wahrheit Aneignung und Innerlichkeit sei, so folgt daraus, daß sie durchgehend indirekt, verdeckt, in Form der Gegenüberstellung dargestellt werden muß. Denn wie sollte es sonst möglich sein, den Empfänger zu der inneren Selbsttätigkeit anzuregen und

zu zwingen, die doch die unumgängliche Entsprechung der Innerlichkeit ist?[1]) Das Gleiche gilt selbstverständlich in Sachen der religiösen Wahrheit. Da das Christentum, subjektiv betrachtet, der höchste Grad an Innerlichkeit ist, muß es in direkter Form dargestellt werden. Gerade diese trügerische (cf. S. 6) indirekte Form ist der wirkliche Kraftmesser der religiösen Innerlichkeit[2]). Die „indirekte Methode" sei die einzige Möglichkeit um der Zeit und der Neigung (des in der ästhetischen Sphäre lebenden, unselbständigen Massenmenschen), auf Autoritäten zu bauen, Resultate gedankenlos, leichtsinnig und bequem anzunehmen, wirksam zu begegnen. Nur mit einem „Angreifen von hinten" läßt sich einer verwirrten und demoralisierten Zeit beikommen[3]). So etwas wie die sokratische Hebammenkunst, welche die Gegenwart hinsichtlich ihrer trügerischen Einbildungen aushungert und aus ihrer alles auflösenden Verwirrung entreißt, ist eine Notwendigkeit für jeden, der auf seine Zeit irgendwie einwirken will[4]). Jeder Philosoph und Prediger müßte solch ein neuer Sokrates sein[5]). Man muß die Menschen in der Kategorie aufsuchen, in der sie selber leben, ob sie nun ihre Stellung verstehen oder nicht[6]). Diese Kategorie scheint weithin die des Ästhetischen zu sein. Die ästhetisierende, indirekte Methode ist darum notwendig[7]). Das gilt auch für den religiösen Schriftsteller[8]); durch das Ästhetische fesselnd und in Unruhe versetzend, soll der Leser mitgerissen werden, daß er plötzlich mitten auf der Höhe der entscheidenden Bestimmungen des Christlichen steht. So allein kann er gezwungen werden, auf das aufmerksam zu werden, was z. B. das Christentum eigentlich sei, er, der meint, daß in Sachen des Christentums alles in Ordnung sei, und infolgedessen jede andere Meinung für abnorm

1) cf. VI, 166 f. — VI, 314 ff.
2) VI, 330.
3) cf. Angriff 394.
4) a. a. O. 14.
5) II, 194.
6) a. a. O. 402 ff., 406 ff.
7) Angriff 4, Anm. 398.
8) VI, 320 f.

erklären würde[1]). So redet Kierkegaard stets durch erdichtete Pseudonyme hindurch. Deren jedes ist ihm trefflich sorgfältig, immer dem besonderen Charakter entsprechend und ganz in dem ihm gesteckten Lebenskreis durchgebildet worden. Seinen Pseudonymen gegenüber fordert er unbedingten Respekt und verbittet sich auf das Bestimmteste selber mit einem von ihnen und dessen Anschauung verwechselt zu werden[2]). Er schaltet oft eine ganze Reihe von Verfasser-Pseudonymen ein, hinter denen oft fingierte „Herausgeber" stehen, um ja nicht irgendwie das Publikum auf seine Person hinzulenken, dessen Folge nur die Entscheidung für seine Person, aber nicht für die Sache, um die es sich für ihn handelt, wäre. Seine Methode mutet uns zuweilen recht künstlich an wie ein chinesisches Schachtelsystem. Als typisches Beispiel mag auf den 3. Teil seiner „Stadien" hingewiesen werden: durch den Tod eines sonst unbekannt bleibenden „Literatus" kommt der Buchbinder Hylarius in den Besitz loser Manuskripte, die ihm zum Heften gegeben worden sind. Sie geraten in den Papierkorb und schließlich vergnügt sich sein kleines Söhnchen spielender Weise damit, bis zufällig der „Kandidatus der Philosophie", der seinem Sohn Nachhilfestunden gibt, deren Wert zufällig entdeckt. Dieser findet heraus, daß es sich bei diesen Manuskripten um die Aufzeichnungen eines gewissen „Frater Taciturnus" handelt, die berichten, wie er zu den Tagebuchblättern eines ihm völlig unbekannten jungen Mannes gekommen sei. Diese Tagebuchblätter bilden nun den dritten Teil der Stadien[3]).

Kann es zweifelhaft sein, daß dies einfach eine Grille ist, die er der literarischen Kunstform der deutschen Romantik entlehnt hat, die es ja liebt, einen Roman in den anderen hineinzustopfen? Es läßt sich ja auch sonst die tiefe Beeinflussung Kierkegaards durch die Romantik nicht verkennen. Diese literarische Form entspricht nur wenig dem von ihm angestrebten Zweck, sondern vielmehr seinem eigenen überreflektierten Wesen und „intriganten" Kopf.

1) Angriff 4, Anm. 401, 399 f.
2) VI, 301 ff.
3) cf. IV, 3. 165 ff.

Um alle Autorität, um alle ästhetische Sensation von sich abzuwenden sei es gut, daß der Schriftsteller in der Zeit, da er einen solchen Abschnitt schreibt, jeden Eindruck von seiner Person abschwächt, indem er sich möglichst viel als Mensch unter Menschen zeigt draußen im Gewimmel und Gewühle der Gassen und Märkte[1]). Ferner muß die Darstellungsform selbst einen solchen Charakter erhalten, daß sie an jedem Punkt die Verfälschung in abstraktes Systematisieren und unpersönliches Wissen verhindert. Das muß dadurch geschehen, daß die dargestellten Anschauungen zuerst und zuvörderst nicht gleich allgemein abstrakten Erörterungen in Paragraphenform gekleidet werden. Während die spekulative Zeit sich eifrig bemüht, alles in Abstraktionen darzustellen, muß eine wirksame Verkündigung, vor allen Dingen eine ethisch-religiöse, umgekehrt durch Individualitäten getragen werden; die Menschen müssen sich an ein Ich in der Verkündung gewöhnen. Eine ethische Wahrheit gehört wesentlich zu einer konkreten Persönlichkeit und kann bloß von Ich zu Ich mitgeteilt werden. Die ganze Entwicklung hat sich möglichst weit von der konkreten Persönlichkeit entfernt. Deshalb ist es jetzt notwendig, bei der Darstellung einer wesentlichen Erkenntnis die Rückkehr zum wirklichen Ich durch ein ethisches Ich zu betätigen[2]). So hat er seine Pseudonyme als ausgebildete Individualitäten mitten in die volle Wirklichkeit des Lebens hineingestellt, indem sie alle Gegensätze illustrieren: Scherz und Ernst, Genuß und Pflicht, Vertrauen, Verzweiflung, Entsagung und Hoffnung und zwar in einer so zugespitzten Form, daß die Probleme der Weltanschauung eine den ganzen Ernst der Persönlichkeit herausfordernde Spannung erhalten[3]).

Das ist also sein verwickelter, literarischer Apparat, den er die „indirekte Methode“ nennt.

Doch gegen die sinnvolle Konkretheit dieser seiner Methode machen sich ernste Bedenken geltend, die seine Konkretion in methodologischer Hinsicht auf das Entschiedenste

1) Angriff 414 ff.
2) VI, 321.
3) VI, 160.

bestreiten müssen. Diese indirekte Methode glaubt er also wählen zu müssen, um „jenen Einzelnen“ zu erreichen. Was ist der Garant, daß nur diese Methode das Medium zum Einzelnen ist? Wir behaupten, daß seine indirekte Methode durchaus den Charakter des Direkten hat und deshalb der gleichen Gefahr — wenn es überhaupt eine ist —, der er wirksam begegnen will, unterworfen ist, wie die direkte Mitteilung. Es ist Kierkegaard offenbar nicht zum Bewußtsein gekommen, daß seine eigentümliche literarische Methode, wenn sie dem nachdenklichen Leser in fast allen seinen Werken als seine allgemein schriftstellerische Manier begegnet, sich in nichts mehr unterscheidet von einer direkten Mitteilung — höchstens durch eine unnatürliche Geschraubtheit. Eine als indirekt gedachte Methode wird notwendig zur direkten und wirkt wie dieselbe, wenn sie als durchgängiges Kunststück erkannt wird wie es in seinem Werk der Fall ist.

Auch in anderer Hinsicht erweist sich seine Taktik als inkonkret, nämlich durch die Einschiebung eines dichterischen Ich. Richtig bemerkt er, daß eine wirksame Rede nur unmittelbar vom Ich zum Ich möglich sei (s. o.). Die spekulative Zeit hatte ja leider und zum Schaden zu vergessen gelehrt, daß der Mensch ein einzelnes, persönlich existierendes Ich sei. Aber wie erstaunt ist man bei der Entdeckung, daß er diese Rückkehr zum wirklichen Ich durch ein dichterisches Ich betätigt. Wie soll ein solch dichterisches Ich, hinter dem man überdies gar bald noch einen psychologischen Experimentator entdenkt, der lebendigen Unmittelbarkeit im menschlichen Miteinander dienlich sein können? Soll das der Weg der wirksamen Rede sein? Nein, dieser Weg ist durchaus inkonkret und mindestens ebenso bedenklich wie die von ihm so scharf bekämpfte spekulative Mediation. Der Ernst der Existenzialverhältnisse duldet nicht die experimentierende Einschiebung eines dichterischen Ich. Wenn es sich nach deiner Meinung, Kierkegaard, um eine so eminent wichtige Sache wie um die Existenz handelt, dann darfst du nicht mit so wunderlichen Allüren zu uns kommen, wie mit der Methode deiner indirekten Mitteilung,

ohne methodisch die Konkretion deines Diktums auf das Schwerste zu gefährden. Sie muß nicht nur den Vorwurf der Inkonkretheit auf sich nehmen, sondern auch, mit Verlaub, den der Taktlosigkeit. Sie beweist nur, wie sehr es ihm an diesem Punkt an wirklicher Taktik gebricht. Es wirkt verletzend, eine ernste Sache oder sogar einen existentiellen Sachverhalt spielerisch durch eine experimentierende Fratze behandelt zu sehen. Sind die von ihm im entwickelten Existenzialverhältnisse so ernst, dann entspricht ihnen auch nur um der Konkretheit willen eine ernsthafte Art der Behandlung. Kierkegaard will durch seine eingeschalteten Pseudonyme die Aufmerksamkeit von seiner Person ablenken und sie hinlenken zu der von ihm diskutierten Sache. Das gelingt ihm nicht. Jetzt fragt sich jedermann mit steigendem Interesse, wer ist denn eigentlich der Verfasser dieser Werke, rechtfertigt und bestätigt seine eigene Existenz — so fragt sich der Leser — die von ihm postulierte Tendenz? Die Angabe seines Namens hätte genügt, um dieses begreifliche Interesse des Lesers zu befriedigen, um dann alsbald seine ganze Aufmerksamkeit ungestört dem eigentlichen Sachverhalt und seiner persönlichen Auseinandersetzung mit ihm zuwenden zu können.

Noch von einer anderen Seite regt sich bei uns der Verdacht gegen den konkreten Ernst. Kierkegaard nimmt, wie schon erwähnt, drei bezw. vier Lebenssphären an, innerhalb deren sich der Modus vivendi des Einzelnen vollzieht, nämlich die „ästhetische“, die „ethische“, die „religiöse“, die „christliche“. Der Übergang von der einen zur andern kann nur durch eine Krisis, durch einen „Sprung“ geschehen. Er selbst steht in der Krisis der Entscheidung für das „christliche“ Leben, hat — wie es scheint — schon erkannt, daß er sich für das „christliche“ Leben entscheiden muß, diese Entscheidung aber noch nicht wirklich vollzogen, glaubt aber trotzdem schon zu verstehen, daß diese Entscheidung die letzte ist, vor die der Mensch gestellt wird. Darin kann er recht haben, kann sich aber auch täuschen. Doch ist es für die Entscheidung der Krisis, worin er steht, gleichgültig, ob diese Krisis die letzte ist, die er als Mensch zu durch-

laufen hat. Noch schlimmer und noch ferner der von ihm sonst eingehaltenen Konkretheit ist es, daß er in dieser Krisis nicht mit der Stimmung und Haltung steht, die ihr entspricht. Denn in dieser Krisis entscheidet es sich ja nach seiner eigenen Meinung, ob er einer „ewigen Seligkeit" teilhaftig werde. Er selbst aber sei als „Humorist"[1]) „vergnügt in seiner augenblicklichen Lage, hoffend, daß ihm etwas Höheres vergönnt werde". „Etwas Höheres": nämlich ein ewiges Leben! Und er hofft, daß ihm das „vergönnt" werde, da er doch nur zwischen ewigem Leben und ewigem Tod zu wählen habe. Ein solch forciert glücklicher Humor muß bei dem Leser, der zufällig nur eines seiner Werke in die Hand bekommen hat, schweren Verdacht erregen gegen den Ernst, mit dem er, Kierkegaard, lebt und verhindert gerade so, was er erreichen wollte: die subjektive Existenzumbildung des Einzelnen. Um seiner als notwendig erachteten Methode willen (um ja nicht selber Autorität zu werden) versteigt er sich auch zu der Inkonkretheit, daß er sagen kann: „Ich bin nicht ein Christ, aber ich weiß, was Christentum ist." Als ob es nicht gerade Kierkegaard gewesen war, der unermüdlich behauptet hatte, wahres Wissen gibt es nur als existentielles Wissen! Ein wahres Wissen muß doch nach ihm durch seine existenzumbildende Wirkung zugleich ein existenzielles Sein, ein „Ich bin" ausmachen!

Kierkegaard will die Aufmerksamkeit auf die Existenzprobleme lenken und will dem Leser das Existieren zu seiner Aufgabe machen. Auch in dieser Hinsicht ist seine dabei verwandte Taktik oft sehr fraglicher Art. Dem Leser, der den Ernst nicht schon mitbringt, macht er durch seine psychologischen Experimente das Existieren mehr zum interessanten Problem als zur ernsthaften Aufgabe. Er kann sogar den Leser, der bereits im ernsten Kampf des Lebens steht, dazu verführen, daß er, statt zu kämpfen, über dem Kampf, in dem er steht, reflektiert. Indem Kierkegaard das subjektive Denken als Aufgabe erweist, verleitet er zu einem objektiven Denken über den Gegensatz des subjektiven und objektiven Denkens.

1) cf. VII, 267.

Und wie inkonkret wird Kierkegaard selbst um seiner indirekten Methode willen — freilich ohne daß ihm das zum Bewußtsein kommt — bei der Beurteilung der „Erbaulichen Reden“ des Magister Kierkegaard durch sein Pseudonym Climacus in seinem Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur[1]). Dieses Schriftchen nimmt er auf eine sehr sonderbare Weise, nämlich nicht wie ein Leser, der sie (die erbaulichen Reden) sich zueignen will, sondern wie ein Rezensent, der ein Dichterwerk nach einer als richtig vorausgesetzten Ästhetik und auf seine Technik hin prüft. „Erbauliche Reden“ pflegen doch sonst — um bei diesem seinem Wort zu bleiben — zur Erbauung gehalten oder geschrieben und gehört oder gelesen zu werden. Dadurch ist evtl. das Interesse einer existierenden Persönlichkeit an erbaulichen Reden bestimmt. Climacus aber, der doch eine existierende Persönlichkeit sein sollte, kümmert sich um die Erbaulichkeit dieser Reden nicht im geringsten. Ihn interessiert nur, daß Magister Kierkegaard seine erbaulichen Reden nicht für Predigten ausgibt. Er hat also diese Reden nicht als ein Existierender, erbauungsbedürftiger Mensch zur Erbauung gelesen, was er doch tun müßte (wenn er selbst sinnvoller Weise „erbauliche Reden“ erscheinen läßt), sondern nur als sachverständiger Homiletiker auf die darin verwandte Technik der Erbauung angesehen; also als „Dozent“. Und war es nicht gerade dieser Typus von Menschen, in deren Karikierung sich Kierkegaard nie genug tun konnte? In diesem Fall, d. h. durch das Medium der indirekten Mitteilung muß sich seine spitze Waffe gegen ihn selbst kehren.

Und wie stimmt endlich die von ihm befolgte literarische Methode — deren sinnvolle Konkretheit wir also auf das Entschiedenste bestreiten, weil es sich dadurch den Weg zu „jenem Einzelnen“ statt freizulegen nur verbaut — überein mit dem Faktum der Herausgabe seines Schriftchens „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ im Jahre 1851 (cf. X, 157) und mit seiner „ersten und letzten Erklärung“ am Schlusse seiner „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ (VII, 274)? Auch damit ist ihm offenbar ein taktischer Fehlgriff

1) cf. VI, 301 ff.

unterlaufen. In dem letzteren eröffnet er nämlich dem Leser das Geheimnis seiner Pseudonymität, führt alle seine Schriften an, die er unter fremdem Namen erscheinen ließ und diskutiert sein eigenes Verhältnis zu seinen einzelnen Pseudonymen. Welchen Zweck soll denn dann noch der ganze umständliche Apparat der Pseudonymenschriftstellerei gehabt haben, so müssen wir Kierkegaard fragen, wenn er ihn selbst in dieser Weise destruiert? Offenbar keinen. Das, was Kierkegaard nach seiner eigenen Aussage nicht wollte (cf. „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller"), hat er so de facto erreicht, nämlich die Aufmerksamkeit von seiner Sache ab- und auf seine Person hinzulenken. In „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit" erklärt er dem Leser, was diesem selber in seinem Verständnis als Einsicht hätte kommen sollen und was er doch nicht wirklich erfaßte, wenn es nicht in ihm selbst als Einsicht aufgestiegen war.

Daß er schließlich noch über seine bisherige Taktik den Schleier lüftet, nimmt seiner von ihm selbst hoch eingeschätzten Methode den letzten Schein von Konkretheit. Denn damit verleitet er zu der ständigen Reflexion: wie viel ist in seinem jetzigen Auftreten bloße Taktik oder wie viel ist davon wirklicher Ernst? Kein Wunder, daß in seiner eigenen Zeit sein erbitterter, radikaler und ernsthafter Angriff auf die Kirche im Ganzen ohne Wirkung blieb! Er konnte ja auch nur bloße Taktik und nicht so bitter ernst gemeint sein, wie es aussah! Erst ein späteres Geschlecht hat es verstanden, der Mangelhaftigkeit seiner Taktik zum Trotz den Wahrheitsgehalt der Kierkegaardschen Intentionen für die eigene Zeit fruchtbar werden zu lassen.

2. Die Paradoxlehre.

Noch an einem anderen Punkt ist Kierkegaard von dem von ihm eingeschlagenen Weg der Konkretion abgebogen. Dieses Verlassen des Weges ist nicht von so weittragender Bedeutung wie das obige und ist uns in seiner Motivation verständlicher. Obschon es nur ein einzelner Punkt ist, an dem er hier seinem Prinzip untreu wird, so ist doch das in

Frage stehende Faktum für ihn weithin charakterisierend. Es handelt sich um die nähere Bestimmung des Glaubensgegenstandes. Neben seiner Behauptung, zwischen Gott und Mensch herrscht ein absoluter Wesensunterschied[1]), steht die andere: das Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen ist etwas Paradoxes. Gerade das Paradox ist sogar der Ausdruck für den unvermeidlichen absoluten Wesensunterschied zwischen Mensch und Gott[2]). In einem noch höheren Grad ist es paradox, daß die ewige Wahrheit in Gemeinschaft mit einem Sünder — denn daß das der Mensch schlechthin ist nach Kierkegaard, haben wir in Abschnitt V gesehen —, treten will[3]). Ferner verschärft das Christentum die Paradoxie dort, wo es sich eben um den Gegenstand des religiösen Glaubens handelt. Das Axiom des Christentums besteht nämlich in dem Glauben (= in der existentiellen Aneignung) an das Hereinbrechen der ewigen Wahrheit in die Zeit als eine geschichtliche Tatsache in einem zufälligen, geschichtlichen Individuum, in dem „Gottmenschen". Darunter versteht Kierkegaard immer die in dem Schrifttum der neutestamentlichen Literatur zentrierende Gestalt des Nazareners Jesus. In diesem Menschen, der nach Menschenweise geboren wurde, lebte, litt und starb, ward die ewige Wahrheit sichtbar. Sensu eminenti ist der Gottmensch als Paradox anzusprechen. Die Paradoxie liegt einerseits darin, daß der Christ seine „ewige Seligkeit" auf eine vereinzelte geschichtliche Tatsache gründen soll[4]). In diesem Sinn scheint Kierkegaard Lessings bekannten Satz, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie den Beweis für eine ewige Vernunftswahrheit bilden können, aufzunehmen und das Berechtigte der Lessingschen Unterscheidung von vérité de fait und vérité de raison zu bestätigen. Zum andern manifestiert sich ein Paradoxes darin: als geschichtliche Tatsache vereinigt der Gottmensch, auf dem die ganze Erlösung beruhen soll, zwei Momente in sich, die absolut miteinander unver-

1) cf. VII, 184.
2) VI, 278 ff.
3) VI, 282 ff. — VII, 262 f.
4) VI, 179.

einbar sind: Zeitliches und Ewiges, Menschliches und Göttliches. Es liegt bei ihm im Grunde genommen das Athanasianische Schema der Zweinaturenlehre vor. Hierdurch wird der Gottmensch „das Widersinnige, woran sich die Vernunft die Stirne blutig stößt". Aber gerade in dieser seiner Widersinnigkeit ist der Gottmensch Gegenstand des christlichen Glaubens. Diesen Gesichtspunkt nicht zu beachten, hieße nach Kierkegaard das Christentum aufgeben[1]). Je größer die Paradoxie, ein desto höherer Grad von Innerlichkeit ist erforderlich und ein desto höherer Grad der Lebenssphäre ist zu konstatieren. Kierkegaard legt es geradezu darauf an, die Paradoxie im Christentum auf das Höchste zu spannen im Interesse einer möglichst großen Innerlichkeit der Einzelpersönlichkeit[2]).

Läßt sich diese Aussage, so müssen wir Kierkegaard fragen, vereinigen mit seiner Bestimmung der Wahrheit, vor allen Dingen der religiösen Wahrheit als Innerlichkeit, als ein Wie? Offenbar nicht! Nein, die von ihm geforderte tiefste Innerlichkeit und das von ihm statuierte Paradox vertragen sich nicht zusammen, es sei denn wie Wasser und Feuer. Vielmehr die Aufstellung eines Paradoxes, dem er sogar noch die Priorität zuspricht gegenüber der Innerlichkeit, ist nicht anders denn als Inkonkretheit zu beurteilen. Er postuliert ein Was für die Wahrheit, die die konkrete Betätigung, die in der Bestimmung der Wahrheit als ein Wie, als Innerlichkeit liegt, notwendig zerstört. Kierkegaard nennt seiner indirekten Methode zuliebe in der oben genannten Beilage das Ärgernis am Paradox eine „akustische Täuschung"[3]). Seine Bemerkung am Schluß der „Unwissenschaftlichen Nachschrift": „Dies Wie kann nur zu einem passen, zum absoluten Paradox", ist nicht nur eine „Akustische Täuschung", sondern muß sogar den Vorwurf einer logischen Täuschung auf sich nehmen.

Wir haben an einer früheren Stelle ausdrücklich betont, daß die Bestimmung der Wahrheit als Innerlichkeit, als ein

1) VII, 243.
2) VI, 274. — VII, 251 f. — VI, 284. — VII, 240.
3) VI, 45.

Wie, eine transzendentale Wirklichkeit, wie sie etwa das Christentum annimmt, ein bestimmtes Was durchaus nicht ausschließt, sondern selbstverständlich voraussetzt; das schien uns eben ein Beweis für seine Konkretion auch in dieser Richtung zu sein, da er durch die notwendige Voraussetzung einer transzendentalen Wirklichkeit den konkreten intentionalen Charakter der Wahrheit als Innerlichkeit wahrt. Seine Innerlichkeit schwebt nicht unbestimmt in der Luft, sondern kennt ein bestimmtes Woraufhin. Jetzt müssen wir hinzufügen: Sofern die religiöse Wahrheit (die es auch wesentlich mit Innerlichkeit zu tun hat) als Gegenstand des Glaubens in Frage kommt und so dieser Gegenstand des Glaubens ein absolutes Paradox zur Voraussetzung hat, hebt er die Wahrheitsbestimmung der Innerlichkeit vollständig auf, denn ein solch platter Intellektualismus, wie es sein absolutes Paradox darstellt, schließt so etwas wie die von ihm konstituierte Innerlichkeit restlos aus. Hier muß sich sein beliebtes Schlagwort Entweder — Oder im Interesse einer konkreten Durchführung seines „Projektes“ — wie er gelegentlich einmal seine ganze Auffassung nennt — gegen ihn selbst kehren und sagen: Entweder gibst du deine Bestimmung der Wahrheit als ein Wie auf oder du verzichtest auf die weitere Aufrechterhaltung deines absurden Was als ein absolutes Paradoxons. Beides festhalten wollen, geht nicht. Damit ist die von ihm angenommene transzendentale Wirklichkeit durchaus nicht gefährdet. Das erstere kann er natürlich nicht aufgeben ohne sein „Projekt“ für nutzlos und sinnlos zu erklären, was in jedem Fall eine ungerechtfertigte Selbstbeurteilung wäre. Das letztere aber will er nicht, obwohl er es könnte ohne gegen die Voraussetzungen seiner eigenen Existenz zu verstoßen, weil er zu sehr noch innerhalb der Grenzpfähle steht, die das orthodox-kirchliche Christentum aufgerichtet hat, in dessen Grenzen ihn sein Vater erzogen hat, und zum andern deswegen, weil er darin ein wirksames Kampfmittel zu haben meinte gegen die Hegelsche Spekulation, die bei der Aneignung des christlichen Glaubens für den Intellekt keine Schwierigkeiten sah.

Aber dessen ungeachtet steht die hohe Bedeutung seines

einzigartigen philosophischen Aspektes unbedingt fest. Wo ist sonst ein Schriftsteller zu finden, der den Gesichtspunkt der Konkretion mit einer solchen Beharrlichkeit und dichterischen Gestaltungskraft zur Durchführung und Geltung gebracht hat wie er? Sein Bemühen um konkrete Erfassung des menschlichen Daseins ist unter Berücksichtigung seiner religiösen Voraussetzungen im Ganzen als gelungen zu bezeichnen. Schon allein etwa die konkrete Herausarbeitung des ethischen Blickpunktes müßte zu diesem Urteil Anlaß geben. Selten hat doch ein Denker z. B. den Gedanken, daß alles im Werden sei, mit so großem Nachdruck und und mit so folgenreicher Ausgestaltung in seiner entscheidenden Bedeutung für die konkrete Erfassung jeglichen Verhaltes des Daseins entwickelt und zur stringenten Geltung erhoben wie er.

Der Verlauf unserer Untersuchung zeigte die eigentümliche Tatsache, daß eine Auseinandersetzung mit Kierkegaard zugleich im gewissen Sinn eine Auseinandersetzung mit Hegel und seiner Schule ist und sein muß, weil das Wesen Kierkegaards selbst durch seine Auseinandersetzung mit Hegel weitgehend bestimmt ist. Er scheut sich ja sogar nicht, rein Hegelsche Begriffe aufzunehmen und sie, soweit es nötig ist, in seinem Sinn umzudeuten.

Die eigentümlichste Tatsache jedoch ist die auffallende und umfassende Bestimmung, die der Begriff der Existenz in seinem Munde erfährt. In der Analyse dieses Existenzbegriffes und in der Aufzeigung seiner ausgedehnten, dominierenden Figuration ist das eigentliche Ergebnis dieser unserer Untersuchung zu sehen. Immer wieder waren wir gezwungen, ein neues Moment in der Festlegung und Feststellung dieses Begriffes aufzunehmen. Halten wir uns zum Abschluß noch einmal vor Augen, was sein Existenzbegriff alles in sich schließt!

Existieren heißt, sich seiner synthetischen Struktur stets bewußt sein. Existieren heißt, ein Wissen haben um jenen folgenreichen Satz, daß alles, auch der Wissende selbst, immer im Werden befindlich ist. Für den Existierenden ist nur eine existenzbezogene Erkenntnis, eine „wesentliche“

Erkenntnis. Existieren heißt ethisch gesehen, sich zur Entscheidung, zum Sprung aufgerufen fühlen. Existieren heißt, den Mut haben, der „Einzelne“ zu sein in persönlichster Selbstbesinnung und Selbstbestimmung gegenüber einer urteilslosen Masse und gegenüber dem absoluten Telos. Dem Existierenden wird sich immer nur die Subjektivität als Wahrheit erweisen, weil alles auf das Wie, auf die auf sich selbst gerichtete Innerlichkeit, auf die Aneignung ankommt und die bloße Feststellung eines bestimmten Was nicht von Bedeutung sein kann, wenn sie o h n e Bezugnahme auf den Menschen bleibt. Und endlich hieß existieren, damit Ernst machen, daß unser ganzes Leben durch die Sünde qualifiziert sei.

Aus diesen vielseitigen Bestimmungen erhellt nicht nur, daß der Begriff des Existentiellen rein äußerlich ein Zentralbegriff der Kierkegaardschen Literatur ist, sondern vor allen Dingen, daß sich in diesem Begriff sein ganzes Bemühen um konkrete Erfassung jeglichen Verhaltes des Daseins eindringlich widerspiegelt oder anders ausgedrückt — das sei das Letzte —: die eigentümliche Figuration des Begriffes der Existenz ist der beste Beweis für die Konkretion des Daseins bei Kierkegaard.

Literaturverzeichnis.

Kierkegaard, S.	Gesammelte Werke. Unverkürzt herausgegeben von Gottsched und Schrempf. 12 Bände. Jena, Diederichs.
—	Angriff auf die Christenheit. Übersetzt von Dorner und Schrempf. Stuttgart 1896. Gibt den Inhalt vollständiger als die betreffenden Partien in der Jenenser Ausgabe.
—	Zwölf religiöse Reden. ed. Bärthold. Halle 1886.
—	Religiöse Reden. ed. Haecker. München.
—	Der Pfahl im Fleisch. ed. Haecker. München.
—	Die Reinheit des Herzens. Übers. von Geismar. München 1924.
—	Leben und Walten der Liebe. ed. Schrempf Jena 1924.
—	Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit. Übers. von Hirsch i. d. Ztschft. f. System. Theologie. 1923, S. 169—198.
—	Tagebücher. 2 Bände. ed. Haecker. Innsbruck 1923.
Bohlin, Torsten	S. Ks. Leben und Werden. Gütersloh 1925.
—	S. K. und das religiöse Denken der Gegenwart. München 1923.
—	Ks. dogmatische Anschauung. 1927.
Feuerbach, L.	Das Wesen des Christentums. Leipzig 1841.
Monrad	S. K., sein Leben und seine Werke. Jena 1909.
Höffding, Harald	K. als Philosoph. Stuttgart 1922.
Geismar, Eduard	S. K. Seine Lebensentwicklung u. seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Teil 1—4. Göttingen 1927.
Brandes, Georg	S. K. Ein literarisches Charakterbild. Leipzig 1879.
Gilg, Arnold	S. Kierkegaard. München 1926.

Hegel, G. W. F.	Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein des Verewigten. Berlin 1832.
—	Phänomenologie des Geistes. ed. Lasson. Leipzig 1907.
Mutius, B. G.	K. und das heutige Deutschland. Zeitwende 1925.
Schrempf, Chr.	S. K. Eine Biographie. Jena 1928.
Niedermeyer, G.	K. und die Romantik. Leipzig 1909.
Gemmer u. Messer	S. Kierkegaard und Karl Barth. Stuttgart 1925.
V. Deleuran	Esquise d'une Etude sur Sören Kierkegaard. Paris 1907.

Zahlenangaben ohne nähere Hinzufügungen beziehen sich immer auf die Jenenser Kierkegaardausgabe.